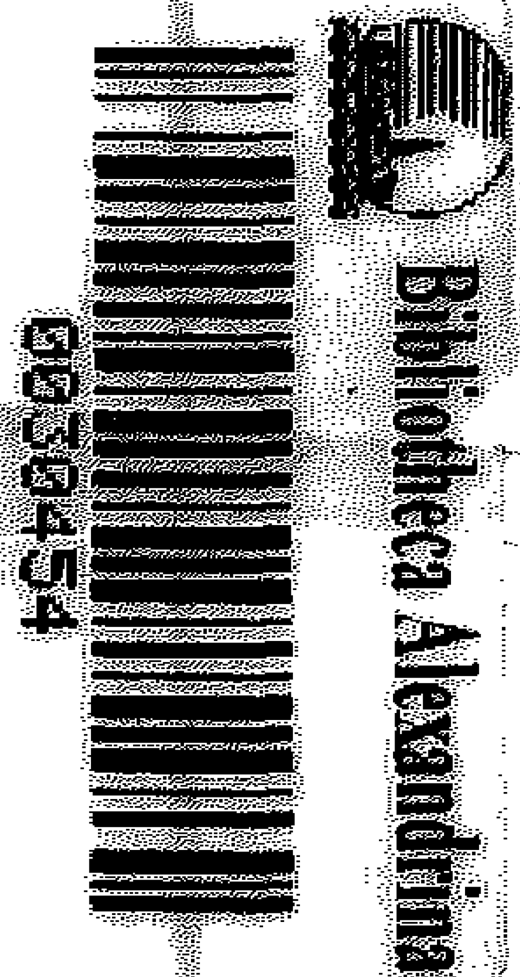
الكتب القانونية

المركز الدولى للأقليات
فى القانون الدولى العام
مع المقارنة بالشريعة الإسلامية

فكرة الأقليات فى القانون الدولى والشريعة الاسلامية - التزامات الدول المتعلقة بالأقليات - حقوق والتزامات الأقليات فى الشريعة الاسلامية - الأقلية المسيحية فى مصر - الأقلية المسلمة فى بعض بلدان العالم .

المستشار الدكتور
السيد محمد جبر



الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزى وشركاه

المركز الدولى للأقليات

فى القانون الدولى العام

مع المقارنة بالشريعة الإسلامية

فكرة الأقليات فى القانون الدولى والشريعة الاسلامية – التزامات الدول المتعلقة بالأقليات – حقوق والتزامات الأقليات فى الشريعة الاسلامية – الأقلية المسيحية فى مصر – الأقلية المسلمة فى بعض بلدان العالم .

المستشار الدكتور

السيد محمد جبر

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حزى وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُم شِرّعةً وَمِنْهَاجاً
وَلَوْ شَاءَ اللهُ لجعَلَكُمْ أمةً وَاحِدَةً ﴾

صَدَقَ اللهُ العَظِيم

اهـــــداء

إلى زوجتي ، تقديراً وعرفاناً

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمـة

تنصب أغلب الدراسات الدولية على علاقات الدول بعضها ببعض ، وعندما يهتم فريق من الدارسين بموضوعات تتعلق بعلاقة الدولة بالانسان (الفرد) نجد أن هذه الدراسات تتعلق إما بالاجانب من خلال حمايتهم (الحماية الدبلوماسية) وإما بحقوق الانسان في الاتفاقات الدولية المعاصرة ، على الرغم من أن مشكلة الأقليات لا تقل في جوهرها أهمية عن هذه الموضوعات إن لم تزد فمن ناحية يلاحظ أن علاقة الأجنبي بدولة الاقامة هي في نهاية الأمر علاقة بين دولتين (دولة الاقامة ودولة الجنسية) إذ تتدخل هذه الأخيرة لحماية رعاياها أما الأقليات الوطنية فلا توجد دولة تقوم على رعاية مصالحها في مواجهة الدولة التي تنتمي إليها ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الاتفاقات الخاصة بحقوق الانسان قد أنشأت اجهزة دولية تعني في المقام الأول بحماية تلك الحقوق والسهر على رعايتها في مواجهة المجتمع الدولي ككل. أما الأقليات فلا توجد لها دولة ولا جهاز يحميها رغم وجود الأقليات في كافة دول العالم وهي حقيقة لاشك فيها إذ أن فكرة الدولة النقية سكانيا محض افتراض نظري بحت .

والواقع الذي لا مراء فيه أن مشكلة الأقليات وإن لم تكن من المشكلات الحديثة في القانون الدولي العام إلا أنها مازالت تفرض نفسها على صعيد البحث نظرا للانتهاكات التي تمارسها بعض الدول في مواجهة رعاياها من الأقليات .

ولعل مما يبرز أهمية بحث المركز الدولي للاقليات أن المنظمات الدولية خاصة عصبة الأمم قد أولت حماية حقوق الأقليات أهمية فائقة تمثلت في المعاهدات الدولية التي أبرمت في ظل وجودها ، واختصت الأقليات

بالحماية ، بل وأفردت نظاما خاصا لتلك الحماية سرعان ما انتهى بنهاية العصبة .

ومنذ نشأة الأمم المتحدة خبا الأهتمام بمشكلة الأقليات إلى حد ما فلم تتناولها أقلام الكتاب ولا دراسات الفقهاء نظرا لتبدل المفاهيم وتطور الأفكار ، حيث ظهر على المسرح الدولي مفهوم حماية حقوق الانسان بصفة عامة ، فكان له أبلغ الأثر في الدراسات الفقهية والمواثيق الدولية .

بيد أن الجمعية العامة للامم المتحدة لم تنس أن تختص الأقليات بالاهتمام فأوصت بأن يقوم المجلس الاقتصادي والاجتماعي بانشاء لجنة فرعية لحماية حقوق الأقليات منبثقة عن لجنة حقوق الانسان التابعة لهذا المجلس .

ورغم هذا الاهتمام فالواضح أنه لم تكن له الصدارة على الاهتمام بحقوق الانسان بصفة عامة . وهذا ما يضفي على البحث في هذا المجال أهمية أخرى .

ولعل صعوبة البحث تتأتى من أن ذلك الجهاز الذي أنشأه المجلس الاقتصادي والاجتماعي لم يضع تعريفاً جامعاً مانعاً أو مقبولاً عالمياً لمصطلح الأقلية ، مما أدى إلى تضارب الاتجاهات الفقهية التي تناولت هذا التعريف بالدراسة .

وغني عن البيان أن الانسان يتمتع بمجموعة من الحقوق هى دوما حقوق وضعية ويطلق عليها غالبية الفقهاء الحقوق السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وهي المحصلة النهائية للمسيرة الفكرية للانسان . وربما تتفاوت هذه الحقوق من دولة إلى أخرى وفقا لنظامها السياسي والاجتماعي . وإذا كانت حقوق الرعايا قبل دولهم تعد من المفاهيم الأساسية للقانون الدستورى ، ومن ثم يغلب عليها الطابع الداخلي ، إلا أن التطور الانساني عبر العصور المختلفة أدى إلى حدوث الكثير من الأزمات على الصعيدين الداخلي والدولي نتيجة إنتهاك حقوق الانسان بصفة عامة والاقليات بصفة خاصة مما كان له أبلغ الأثر فى تحول مشكلة حقوق الرعايا قبل دولهم من مجرد مشكلة داخلية بحتة إلى مشكلة تثير الاهتمام الدولي ، فهب على أثرها القانون الدولي

لحماية تلك الحقوق ، وتبلورت وسائل هذه الحماية في المواثيق والاتفاقات الدولية التي استهدفت حماية حقوق الانسان بصفة عامة ، إلا أن حقوق الاقليات لم تلق مثل هذه الرعاية التي حظيت بها حقوق الاتسان على وجه العموم ، اللهم إلا بعض الارهاصات الجادة التي تمثلت في المادة ٢٧ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦ ، ومن ثم تبرز أهمية القاء مزيد من الضوء على تلك الحقوق ، ولعل من المفيد أن ننوه أن تلك الدراسة لا تستقيم إلا بتناول سبق الاسلام في حماية أهل الذمة من رعايا الدولة الاسلامية .

فالفكر القانون الاسلامي غني في ذلك المضمار إذا اشتمل على نظرية كاملة متميزة وأصيلة هى نظرية « أهل الذمة » ، ومن ثم تبدو أهمية الدراسة المقارنة ما بين الوضع في القانون الدولي العام المعاصر والوضع في الفكر الاسلامي . ولاشك أن الشريعة الاسلامية ، قامت على مبدأ المساواة – بصفة عامة – بين الناس أجمعين بلا قيود ولا استثناءات وذلك لقوله تعالى ﴿ يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ﴾ فمنهج الله سبحانه وتعالى يسوى بين الناس جميعا فكلهم من آدم وآدم من تراب ، لا يلتفت لعنصرية ولا لجنسية ولا للغة ولا لثقافة إذ هو منهج انساني ينظر للحق الانساني ، والكرامة الانسانية ، والذمى فى اوطان المسلمين له مالهم وعليه ما عليهم فعهده محترم فى مشارق الأرض ومغاربها ، والخطاب موجه من الشارع الحكيم إلى الناس كافة ، مبينا أن المفاضلة بين بني البشر لاتكون بالجنس أو اللون أو العرق أو النسب أو الحسب إنما مناط المفاضلة هي التقوى ، ولقد أكدت السنة النبوية الشريفة هذا المبدأ لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا فضل لعربي على عجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى) .

ولُبابُ ما يقال فى هذا الصدد أن أهل الكتاب من رعايا الدولة الاسلامية ينعمون بالمساواة في المعاملة مع المسلمين في دار الاسلام .

وبصرف النظر عن حجم الحقوق التي تتمتع بها الأقليات داخل الدولة

فإن الاعتقاد السائد لدى الدول أن الحماية الدولية للأقليات تتعارض في كثير من الأحوال مع سيادة الدولة وتمس بالضرورة وحدتها السياسية|وسلامتها الاقليمية .

فالدولة تمارس سيادتها في حرية شبه مطلقة لايحدها قيد سوى القانون الدولى الذي تخضع كل الدول لقواعده ، وما تلزم به الدولة نفسها من معاهدات دولية . إلا أنه ومن زاوية أخرى فإن شعب الدولة يتمتع بالحقوق في مواجهة دولته ، يستوى فى ذلك أن يكون مصدر هذه الحقوق هو القانون الداخلي أو القانون الدولي العام (أو قواعد العدالة) .

ويبين من ذلك أن ثمة تعارض بين ما تتمتع به الدولة من اختصاص استئثاري شخصي واقليمي علي رعاياها من منطلق ما لها من سيادة وما لهؤلاء الرعايا بصفة عامة والاقليات بصفة خاصة - من حقوق قبل دولهم . الأمر الذى تبدو فيه فكرة السيادة وكأنها عقبة كؤود أمام تلك الحقوق . مما يدفعنا إلى أن نولى هذه الفكرة عناية في بحثنا هذا علناً نصل إلى اثبات عدم وجود هذا التعارض البادى للوهلة الأولى .

وإذا كان الفقه الاسلامى لم يتناول فكرة السيادة بذات المفهوم الذي تناولتها به أقلام الفكر المعاصر إلا أنه لا يستطيع أحد أن ينكر أن جوهر فكرة السيادة كان واضحاً في بنيان الدولة الاسلامية في العصر الوسيط وإن لم يستعمل المصطلح ذاته .

ولقد كان للفكر السياسي الاسلامي ابلغ الأثر على مفكرى العصر الوسيط من الأوربيين مثل توماس الاكويني الذي نهل من فقهاء الأسلام أمثال الغزالي وابن رشد . وازاء سبق الاسلام في تناول فكرة السيادة - رغم عدم استخدام المصطلح ذاته فإن المقارنة تفرض نفسها على بساط البحث .

وبالنظر لأن بيان الواقع العملي لا يقل في اهميته عن الدراسة النظرية ، فإننا نجد لزاماً علينا أن نتناول بالقدر الذي يسمح به نطاق هذا البحث مدى ما تتعرض له الأقليات المسلمة من اضطهادات وما تواجهه من تحديات في بلاد غير اسلامية في الوقت الحالي وهو ما يطلق عليه - وبحق - محنة

الأقليات المسلمة في عالمنا المعاصر .

ولما كانت الاقليات المسيحية في الدول ذات الأغلبية الاسلامية تنعم - ومنذ أمد بعيد - بالتسامح والمساواة في المعاملة ، فسوف نعرض أيضاً لوضع الأقليات المسلمة في بعض بلدان العالم وكذا للأقلية المسيحية في مصر .

خطـة البحـث :

في ضوء ما تقدم نقسم هذا المؤلف إلى باب تمهيدي وقسمين رئيسيين وسوف نتناول في الباب التمهيدي فكرة الأقليات في القانون الدولي المعاصر والشريعة الاسلامية . فنخصص الفصل الأول للتعريف بعنصر السكان وتحديد الطبيعة القانونية للعلاقة التي تربط ما بين الدولة ورعاياها ، على أن نتناول في الفصل الثاني مفهوم الأقليات من وجهة نظر القانون الدولي والفقه الاسلامي .

أما القسم الأول فنتناول فيه حقوق الأقليات في القانون الدولي العام . وسوف نقسم هذا القسم إلى ثلاثة أبواب نعرض فى أولها لنظرية السيادة في القانون الدولي العام ثم السيادة في الاسلام ، ونعرض في ثانيها لالتزامات الدولة المتعلقة بالاقليات ، سواء في ظل عصبة الأمم أو الأمم المتحدة ، أما الباب الثالث فنخصصه لحقوق الأقليات في الشريعة الاسلامية .

وأما القسم الثاني فخاص بالحماية الدولية للأقليات وسوف نقسمه بدوره إلى ثلاثة أبواب أيضاً : نتناول في أولها الحماية الدولية للأقليات من خلال النظرية العامة للمسئولية الدولية والتدخل الانساني ، ونتناول في ثانيها الحماية الدولية للاقليات من خلال المنظمات الدولية ، أما الباب الثالث فسوف نخصصه لعرض الوضع الواقعي للاقليات في بعض الدول .

وسوف ننهي هذا المؤلف بإذن الله - بخاتمه موجزه نبلور فيها نتائج هذا البحث .

البـــاب التمهيـــدي

فكرة الاقليات في القانون الدولي المعاصر والشريعة الاسلامية

الباب التمهيدي

فكرة الاقليات في القانون الدولي المعاصر والشريعة الاسلامية

٢ - تقسيــم :

من المسلم به أن عنصر السكان يعد من أهم عناصر قيام دولة ما من الدول كشخص من اشخاص القانون الدولي العام . إذ من غير المتصور قيام دولة ما دون العنصر البشري المتمثل في أفراد شعبها .

ولاشك أن الاقليات الوطنية تعد بالضرورة جزءا لا يتجزأ من سكان الدولة . وحتى نضع تصورا محددا لمفهوم الاقليات سواء في القانون الدولي العام أو في الشريعة الاسلامية ، نجد لزاما علينا أن نخصص جزءا من الدراسة في هذا الباب للتعريف بعنصر السكان وتحديد الطبيعة القانونية للعلاقة التي تربط ما بين الدولة ورعاياها ، سواء في القانون الدولي أو في الشريعة الاسلامية . فإذا ما انتهينا من تحديد ذلك العنصر نفرد جزءا من الدراسة لبيان مفهوم الاقليات من وجهة النظر الدولية ، وكذلك في الفقه الاسلامي .

وترتيباً على ما تقدم نقسم هذا الباب إلى فصلين على النحو التالي :

الفصل الاول :

في التعريف بعنصر السكان وتحديد الطبيعة القانونية للعلاقة التي تربط ما بين الدولة ورعاياها .

الفصل الثاني :

مفهوم الاقليات من وجهة النظر القانونية في القانون الدولي والفقه الاسلامي .

الفصـــل الأول

في التعريف بعنصر السكان وتحديد الطبيعة القانونية للعلاقة التي تربط ما بين الدولة ورعاياها

٣ - تمهيــــد :

موضوع هذه المؤلف هو دراسة وضع الاقليات في القانون الدولي . ومن المسلم به أن الاقلية جزء من عنصر السكان في الدولة ، ومن ثم فمن الطبيعي أن يمهد للدراسة المتعمقة لوضع الاقليات بدراسة ماهية عنصر السكان مع التركيز على الطبيعة القانونية لعلاقة الدولة برعاياها المقيمين والمكونين لهذا العنصر ، وبصرف النظر عن واقع انتمائهم للأغلبية أو الأقلية إذ من غير المتصور أن ندرس المشاكل القانونية المرتبطة بوضع الاقليات إلا في ضوء القواعد الاساسية المنظمة لوضع السكان .

ولعل هذه المقدمة تدعونا إلى الخوض في الخلاف الفقهي حول مفهوم الشعب سواء في الفقه القانوني الدولي أو في الفقه الاسلامي وصولا لتحديد طبيعة العلاقة التي تربط ما بين الدولة ورعاياها .

ومنذ البداية يجدر التنويه إلى أن الاسلوب المسيطر على الفقه لدى دراسته لمفهوم الدولة يحصر الركن الاول من أركانها فى عنصر الشعب[1] ، وهى مسألة يكتنفها كثيراً من الخلاف خاصة عندما نتناولها بالدراسة بجانب مصطلحى الأمة والقومية .

وحتى نتبين هذه المسائل كلها نتناول مفهوم الشعب في كل من الفقه القانوني الدولي المعاصر والفقه الاسلامي . وعلى هذا الاساس سوف نقسم هذا الفصل إلى مبحثين نتعرض في أولهما لعنصر السكان في الفقه الدولي المعاصر ، وفي ثانيهما عنصر السكان في الفقه الاسلامي .

---

(١) J.g. Starke, Introduction to International law, 6th edition, Butter worths, London, 1967, P-191.

المبحث الاول

عنصر السكان في الفقه الدولي المعاصر

٤ – السكان كعنصر من العناصر المكونة للدولة :

من المسلم به أن العصور القديمة قد عرفت الدولة – بمفهومها القانوني السليم في ظل الحضارة الفرعونية وغيرها من الحضارات القديمة ، غير أن فكرة الدولة ما لبثت أن اعتراها الضعف والغموض ابان العصور الوسطى عندما ظهر النظام الاقطاعي ووقع الخلط ما بين الدولة ذاتها والشخص الطبيعي القائم على رئاستها . ومن المسلم به أيضاً – على أية حال – أن فكرة الدولة في مفهومها الدقيق قد عادت مرة أخرى إلى الظهور مع بداية العصر الحديث ومن ثم تناولتها الاقلام بالدراسة والتحليل(١) .

ولقد تعددت النظريات في تبرير أصل نشأة الدولة على نحو لا يتسع المجال لسرده ، إلا أننا نرجح أنها نمت نموا تاريخياً وأنها تأثرت في نموها بعدة عوامل منها صلة الدم بين أفراد العائلات التي تكونت منها القبائل والعشائر ، وعامل الدين وغيرها من العوامل الاجتماعية ، وقد لا تكون الدولة هي نهاية المطاف في تطور المجتمع البشري(٢) .

---

(١) Paul Reuter, Droit International Public, Press Universitaires de France, 2e édition Paris, 1963 P.66.

(٢) لمزيد من التفصيل في شرح النظريات المختلفة في اصل نشأة الدولة انظر :
استاذنا الدكتور/ عبد الحميد متولى – القانون الدستورى والانظمة السياسية – جـ ١ ط ٣ – دار المعارف – سنة ١٩٦٤ – ص ٢٤ : ٤١ .
والاستاذ الدكتور بطرس غالي والاستاذ الدكتور/ محمود خيري عيسى – المدخل فى علم السياسية – مكتبة الانجلو المصرية – سنة ١٩٧٣ – ص ٣٨٩ : ٤٠٤ .
وانظر ايضاً :
H. Krabb, L'Idée Moderne De l'Etat, R.C.A.D.J.1926 III, 13 — PP. 509-581.

والراجح في الفقه الدولي المعاصر أن الدولة ظاهرة سياسية وإجتماعية وقانونية ، اختلف الفقه الدولي والدستوري حول تحديد العناصر المكونة لها . فالبعض يرى أنها شعب واقليم وحكومة ، وآخرون يرونها شعبا واقليما وسيادة[1] ، ويعبر البعض عن العنصر الثالث بأنه سلطة حاكمة ذات سيادة[2] .

ويصف اتجاه آخر في الفقه الدولي بأنها جماع شعب واقليم وشخصية قانونية دولية[3] . بينما يتجه البعض إلى أن الشعب والاقليم والسيادة أو السلطة الحاكمة لا تعد عناصرا مكونة للدولة ، وإنما هي شروط لوجود الدولة ، معرفا الدولة بأنها السلطة المنظمة Le pouvoir institutionalise أى النظام institution الذي تكمن فيه هذه السلطة . فالدولة نظام مستقل عن السلطة المرتبطة بشخص الحاكم . ومن ثم فالدولة عند أصحاب هذا الاتجاه لايمكن تعريفها إلا من وجهة نظر قانونية ، لأن الدولة أولا وقبل كل شيء ظاهرة قانونية[1] .

---

(١) الاستاذ الدكتور/ مفيد محمود شهاب – القانون الدولى العام – دار النهضة العربية – سنة ١٩٧٥ – ص ١٠٥

(٢) استاذنا الدكتور/ على صادق ابو هيف – القانون الدولى العام – منشأة المعارف اسكندرية – ط ١٣ سنة ١٩٧٥ – ص ١٠٩ .

(٣) استاذنا الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – الغنيمي الوجيز في قانون السلام – منشأة المعارف سنة ١٩٧٥ – ص ٢٣٤ .

(١) G. Burdeau, Traité de sience Politique, Tom. 2, L.g.D.J, Paris, 1949, P.135

حيث يقرر فى هذا الصدد :

«La definition de l'Etat ne peut etre que juridique»

وينتقد استاذنا الدكتور/ مصطفى ابو زيد فهمي هذا الرأى مقررا « بأن بردو يرفض أن يعرف الدولة بأحد العناصر المكونة لها ، أو حتى بكل هذه العناصر مجتمعة حيث يرى أنه لايمكن أن تجمع في فكرة واحدة بين عناصر مادية كالشعب والاقليم وعنصر معنوي هو سلطة الدولة ، ومن ثم لايمكن تعريفها الا تعريفا قانونيا ، وهو قول لابد من الوقوف عنده بعض الوقت – لان بردو نفسه يسلم بأن الدولة ليست احتكارا لعلم القانون وحده وإنما تنتمى لحقيقة وفكرة إلى عدد كبير من العلوم ولكنها في تعريفها تنتمى إلى علم القانون وحده لانها قبل كل شيء ظاهرة قانونية » .

ولاشك أن الدولة ظاهرة ترتبط بتطور المجتمع البشري ومن ثم فهي مرحلة من مراحل تطور حياة الانسان حياة جماعية مع البشر أمثاله .

وأيا ما كانت الخلافات سالفة الذكر حول أركان قيام الدولة فإن ما يهمنا هو ما أستقر عليه الفقه والعرف الدوليان من أن أحد العناصر المكونة للدولة هو الشعب أو السكان أو مجموعة الافراد المكونين للعنصر البشري في هذا الكيان ، وإن اختلفت التعريفات أو المسميات والمفاهيم لهذا العنصر على نحو ما سوف نعرض له في هذا المبحث .

ولاشك أن دراسة عنصر الشعب كمحور أساسي تقوم عليه الدولة هي دراسة لا مفر من الاقدام عليها للوقوف على مفهوم الاقليات ، وصولا لتحديد مركزها القانوني الدولي عبر التاريخ . وإذا كان الوضع المثالي للدولة هو اتصاف رعاياها جميعا بصفات عامة ، مشتركة ، مثل اتحاد الجنس ، واللغة ، والتقاليد ، والدين ، والاماني ، ووحدة التاريخ ، مما يتحقق معه الانسجام بين افراد هذا الشعب(١) . باعتبار هذه الصفات بمثابة الرباط

= ويقول الاستاذ الدكتور/ مصطفى ابو زيد أن « هذا القول ينطوى على قدر واضح من التناقض – فالدولة ليست احتكارا لعلم القانون فهى إذن تعالج في عديد من العلوم الاجتماعية الاخرى ، وإذا كان الامر كذلك فقد اصبح من حق أى علم قبل أن يبدأ بالاهتمام بالدولة أن يضع تعريفا لها يكشف عن ماهية الشيء الذي يعالجه فكيف يمكن أن نأتى بعد ذلك ونقول أن تعريفها بالذات لايمكن أن يكون الا تعريفا قانونيا !! أما أن تكون الدولة ظاهرة قانونية فحسب . وفي هذه الحالة فإن تعريفها لايمكن أن يكون الا قانونيا ، وإما أن تنتمى – كحقيقة وفكرة إلى العلوم الاخرى وفى هذه الحالة لست ادرى كيف تنكر على كل عالم أن يضع تعريفا لها !! كيف – نسلم بحقه في بحث الحقيقة والفكرة ثم نحرمه على الفور من الاهتمام الاولى بهذه الحقيقة والفكرة ، هذا الاهتمام الاولى والبديهي الذى يحتم عليه وضع تعريف لها .... « انظر الاستاذ الدكتور/ مصطفى ابو زيد فهمى – النظرية العامة للدولة فى الديمقراطية الغربية والماركسية والاسلام – منشأة المعارف – طبعة أولى – سنة ١٩٨٥ – ص ١٨ ، ١٩ .

(١) H.Accloly, Traité de droit International Public, Tomel, Sirey, Paris, 1940, P.89.

ويؤكد ما جاء بالمتن مقررا :

«Le peuple est un ensemble de personnes qui possédent la même origine, les mêmes traditions, les mêms coutumes et des aspirations communes».

المعنوي الذي يدفع شعبا معينا للاستقرار في اقليم معين ، فمن غير المشترط بالضرورة أن تجتمع في كل أفراد الشعب الصفات المشتركة سالفة البيان فمن المتصور ومن المألوف أن تختلف هذه الصفات بحيث يتميز البعض من السكان عن الأغلبية . وهنا يتجلى مفهوم الاقلية في الظهور داخل عنصر الشعب[١] . فوجود هذه الصفات العامة المشتركة في بعض افراد الشعب وتخلفها عن البعض الآخر هو منشأ وجود الأقليات[٢].

وقد تميل الاقليات في بعض الاحوال إلى الانفصال عن الدولة الام ، والانضمام إلى الدولة التى تربطها بها الرابطة المعنوية سالفة الذكر ، كما أن كل دولة تسعى من جانبها إلى ضم الافراد الذين تربطهم بها تلك الرابطة المعنوية .

ولعل ادراك مفهوم الاقليات لا يتأتى إلا بدراسة لفكرة الشعب بصفة عامة ، خاصة وأن تحديد هذه الفكرة يعد البداية الحقيقية لتحديد مفهوم الاقليات .

٥ – فكـــرة الشعـــب : The population — La population

ينعقد اجماع الفقهاء – سواء في مجال القانون الدولي العام أو القانون العام الداخلي ، بل ولدى المشتغلين بالدراسات الاجتماعية والسياسية على وجه العموم – على أن الشعب هو العنصر الأول من العناصر المكونة للدولة .

بيد أن ثمة خلافاً فقهياً حول تحديد المصطلح المعبر عن هذا العنصر وما إذا كان الانسب هو تسميته باسم الشعب أو اطلاق اسم السكان عليه . كما أن ثمة خلافا حول التفرقة بين هذا العنصر وبين الأمة .

(٢) انظر الاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم – مبادىء القانون الدولى العام – دار النهضة العربية – سنة ١٩٦٨ ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

والاستاذ الدكتور/ يحي الجمل – الاعتراف في القانون الدولى العام – رسالة دكتوراه ص ٤١ .

(٢) الاستاذ الدكتور/ عبد العزيز سرحان – القانون الدولي العام – دار النهضة العربية – طبعة عام ١٩٦٩ ص ٢٥٠ .

فيرى جانب من الفقه الدولى[1] اطلاق اصطلاح السكان للدلالة على الركن الاول من أركان الدولة ويعرفه بأنه « مجموعة الاشخاص المرتبطين ، بدافع المصلحة المشتركة في علاقات دائمة ينظمها القانون ، والمنتمين جميعا إلى اطار اقليمي محدد ، وإلى سيادة واحدة يدينون لها بالولاء – ويشتمل عنصر السكان على الاشخاص الطبيعين والاعتباريين على حد سواء – « كما يؤكد هذا الاتجاه الفقهي في هذا الصدد » أن ارتباط السكان بأقليم الدولة ليس بالضرورة ارتباط اقامة ولكنه – أساساً – ارتباط انتماء ، فقد يقيم انسان معين باقليم دولة معينة لمدة قد تقصر أو تطول دون أن يشعر بالانتماء إليها ، بل ودون أن تفقده هذه الاقامة مهما طالت احساسه العميق بالانتماء إلى احدى الدول الأخرى .[2]

ويستفاد من هذا الاتجاه – في فهمنا – أن لفظ السكان يستوى لدى انصاره ولفظ الشعب أو هو عديل له ، من منطلق رابطة الانتماء والخضوع لسيادة الدولة .

ويرى جانب آخر من الفقه إطلاق اصطلاح الشعب على مجموعة الأشخاص المكونين للدولة ، إذ أن اصطلاح السكان – في نظرهم – يشمل جميع من يقيم على اقليم الدولة سواء أكانوا من الوطنين أو الاجانب الذين لا تربطهم بها سوى رابطة الاقامة على اقليمها حال عدم تمتعهم بجنسيها[1] .

---

(١) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – اصول القانون الدولى العام جـ ١ – الجماعة الدولية – الدار الجامعية للطباعة والنشر – سنة ١٩٨٥ ص ٩٦ الطبعة الرابعة .

(٢) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص ٩٧ .

(١) الاستاذ الدكتور/ محسن خليل – النظم السياسية والقانون الدستورى – جـ ٢ – منشأة المعارف اسكندرية – سنة ١٩٧١ – ص ٢٠ ، والاستاذ الدكتور/ على صادق أبو هيف – القانون الدولى العام – ط ١٢ – منشأة المعارف سنة ١٩٧٥ ص ١١٢ إذ يقرر في هذا الصدد :

« لا يقتصر سكان الدولة على الاشخاص الذين يتكون منهم شعبها ويرتبطون بها برابطة الولاء ، وهم من يطلق عليهم وصف رعايا الدولة أو الوطنيين ، بل يضم اقليم الدولة عادة إلى جانب هؤلاء أشخاصا آخرين لا ينتسبون إليها ولا تربطهم بها سوى رابطة الاقامة على هذا الاقليم وهو من يطلق عليهم الاجانب » .

وإذا كان لنا أن ندلى بدلونا في هذا الخلاف الفقهي فإنه تجدر الاشارة إلى أن اصطلاح السكان - بالمعنى السابق - يشمل أفراد الشعب من أشخاص طبيعيين وأشخاص اعتباريين فضلا عن الاجانب[٢] أى أن استخدام اصطلاح السكان وإن أدخل الاشخاص المعنوية في طياته ، وهو ما نميل إليه ، إلا أنه لم يمنع من دخول الأجانب في ذلك المفهوم . ومن ثم لا يعد اصطلاح السكان الاصطلاح الأمثل للتعبير عن هذا العنصر من العناصر المكونة للدولة . أما الاتجاه الذي يستخدم اصطلاح الشعب كعنصر من العناصر المكونة للدولة فيبدو أنه قد حاول تلافي النقد الذي يمكن أن يوجه إلى الاتجاه الآخر الذي يفضل استخدام اصطلاح السكان ، مخرجا بذلك الاجانب من هذا المصطلح ، ومع ذلك ففي رأينا أن اصطلاح الشعب جاء غير جامع لفكرة الاشخاص المعنوية الوطنية التي تتمتع بجنسية الدولة وتخاطب بأحكام قوانينها وتخضع لاختصاصها الشخصي والاقليمي . ومن ثم فإننا نرجح اتجاها ثالثا يذهب إلى استخدام مصطلح الوطنيين للتعبير عن العنصر سالف البيان[٣] ، فلا شك أن استخدام هذا المصطلح يتلافى الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى الاتجاهين سالفي البيان ، ولعل الرجوع إلى المعنى اللغوى يساندنا فيما نحونا إليه .

فكلمة « وطن » هى محل الانسان ، واستوطنها أي اتخذها وطناً[٤] وهو ما ينطبق على كل من أو ما يرتبط بالاقليم برابطة الانتماء ، وبالدولة برابطة

- وانظر ايضاً فى عرض هذا الخلاف الدكتور/ مصطفى أحمد فؤاد - النظرية العامة لقانون التنظيم الدولى وقواعد المنظمات الدولية - منشأة المعارف بالاسكندرية - سنة ١٩٨٦ - ص ٦٢ .

(٢) استاذنا الدكتور/ على صادق ابو هيف - المرجع السابق - ص ١١٢ .

(٣) الاستاذ الدكتور/ على صادق ابو هيف - المرجع السابق ص ١١٢ .
والاستاذ الدكتور/ الشافعى محمد بشير القانون الدولى العام - ط ٣ - مكتبة الجلاء الحديثة - القاهرة - ص ٩٧ .

(٤) محمد ابن ابى بكر الرازى - مختار الصحاح - دار التنوير - بيروت - لبنان - ص ٧٢٨ بدون تاريخ .

الخضوع لاختصاصاتها[1] الشخصية والاقليمية سواء أكان شخصا طبيعيا أو معنويا .

وما سبق بيانه ، هو ما أكده جانب من الفقه الدولى المصرى من أن شعب الدولة يتكون من الاشخاص الذين تربطهم بالدولة رابطة الولاء ويطلق عليهم وصف رعايا الدولة أو الوطنين[2] .

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن مجموعة الافراد المكونة لعنصر الوطنين فى الدولة هى المحور الاساسي الذي تقوم عليه الدولة . ومن ثم فإن الفقه يكاد يستقر على تقسيم سكان الدولة إلى مواطنين وأجانب وتبدو أهمية هذا التقسيم في مجال القانون الدولي العام في نواح كثيرة منها الحماية القانونية التي يضيفها هذا القانون على كل من هاتين الطائفتين ، فالوطنى من وجهة نظر جانب من الفقهاء ووفقا لقواعد القانون الدولي يخضع خضوعا مطلقا لقوانين دولته ، وفي حالة وقوع اعتداء على حقوقه من جانب سلطانها أو من جانب أحد الافراد فسبيله إلى حماية حقوقه هو الالتجاء إلى القضاء الوطني دون أن يكون له الحق في الالتجاء إلى القاضى الدولي اعمالا لقواعد الاختصاص الداخلي المطلق لدولته ووفقا لاحكام المادة ٢ فقرة ٧ من ميثاق الأمم المتحدة على نحو ما سوف نتناوله في الباب الثاني من هذا البحث المتعلق بسيادة الدولة . ولا يستثنى من ذلك إلا حالة التزام الدولة بمقتضى اتفاق دولي أن تكفل لمواطنيها أو فريق منهم (الاقليات مثلا) قدرا معينا من الحقوق ، وفي هذه الحالة تطبق احكام الاتفاق الدولي بشأنهم والا تعرضت للمسئولية الدولية[3] ، أما الاجنبي فوفقا لقواعد القانون الدولي العام يتمتع بحماية دولية

(١) ان كنا نميل إلى استخدام مصطلح الوطنين تعبيرا عن العنصر الاول من عناصر تكوين الدولة المعروف فقهيا باسم السكان أو الشعب باعتباره المصطلح الافضل - من وجهة نظرنا - الا اننا خلال هذا المؤلف سوف نستخدم اصطلاح السكان أو الشعب كمترادفات جرى العمل في فقه القانون الدولى على استخدامها .

(٢) الاستاذ الدكتور/ على صادق ابو هيف - المرجع السابق - ص ١١٢

(٣) الاستاذ الدكتور/ عبد العزيز سرحان - القانون الدولى العام - دار النهضة العربية - سنة ١٩٦٩ - ص ٢٥٢ .

(الحماية الدبلوماسية) ومن ثم يكون مركزه أفضل حيث يمكن أن يتمتع الفرد خارج دولته بحماية دولية لحقوقه ، ويحرم هذه الحماية طالما هو موجود على اقليم الدولة[1] ، ولما كان عنصر الشعب هو في حقيقته مجموعة الوطنيين المكونين لهذا العنصر فمن ثم يجدر بنا تعريف الوطنيين ، وهو ما سوف نخصص له البند التالي .

٦ – معيار تحديد مفهوم الوطنيين :

الوطنيون هم مجموعة الافراد الذين تربطهم بالدولة رابطة قانونية وسياسية الاصل فيها الدوام ، واصطلح على تسميتها بالجنسية – فالجنسية علاقة قانونية بين الفرد والدولة بمقتضاها يصير الفرد عضوا فى شعب الدولة[2] ، والجنسية – بهذا المعنى – هى معيار التفرقة بين الوطني والاجنبي فمن يتمتع بها أعتبر وطني له ما للمواطنين من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات ، ومن تجرد منها عرف بالاجنبي وخضع في علاقته بالدولة التي يوجد على اقليمها لما يطبق على الاجانب من حيث مراكزهم القانونية[3]

(١) الاستاذ الدكتور/ عبد العزيز سرحان – المرجع السابق ص ٢٥٢ .

(٢) انظر في هذا التعريف :

الاستاذ الدكتور/ عبد العزيز سرحان – المرجع السابق – ص ٢٥٣ .

الاستاذ الدكتور/ مفيد شهاب – المرجع السابق – ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

استاذنا الدكتور/ على صادق ابو هيف – المرجع السابق ص ١١٣ .

الاستاذ الدكتور/ يحيى الجمل – المرجع السابق ص ٤٣ .

ويؤكد استاذنا الدكتور/ محمد سامى عبد الحميد أن « الجنسية في جوهرها كما حددته محكمة العدل الدولية رابطة قانونية تربط بين الدولة ورعاياها كتعبير قانوني عن واقع انتماء كل من هؤلاء الرعايا إلى العنصر السكاني للدولة المعنية » – المرجع السابق ص ٩٩ ، ١٠٠ .

(٣) الاستاذ الدكتور/ محمد عزيز شكرى – القانون الدولى العام وقت السلم – دار الكتاب سنة ١٩٦٨ ص ٧٢ .

ويفرق البعض بين الوطنى national والمواطن (citoyen) إذ يقرر أن « المواطن هو من يتمتع بكل الحقوق العامة والسياسية التي تقررها تشريعات الدولة . وإذا كان الاصل أن الوطنين لدى القانون سواء وأنهم يتساوون فى الحقوق والواجبات العامة والسياسية إلا أن بعض النظم قد تفرق بينهم فيما يتعلق بممارسة هذه الحقوق والواجبات » مسترشداً بما يقرره القانون الالماني الصادر في ١٥ ديسمبر / ١٩٣٥ من قصر التمتع بالحقوق السياسية على الالمانين =

والراجح أن الاجانب لا يعتبرون من عنصر الشعب في معناه الصحيح[1] .

وقد عرفت محكمة العدل الدولية الجنسية في حكمها الصادر في السادس من إبريل سنة ١٩٥٥ في قضية « نوتيبوم » «Nottebohm» بأنها « رابطة قانونية بين الدولة ورعاياها تستند إلى رباط اجتماعي : تضامن فعلي في الوجود والمصالح والاحساسيس مرتبطة بتبادل في الحقوق والواجبات » أو هي بمعنى آخر التعبير القانوني عن الفرد الذي يتمتع بها ، سواء بصفة مباشرة عن طريق القانون ، أو بقرار من السلطة ، يكون في الواقع مرتبطا ارتباطا وثيقا بشعب الدولة التي منحته الجنسية عنه بأي شعب آخر[2] . ولاشك أن الجنسية باعتبارها معيارا قانونيا يتم به التمييز بين الوطني والاجنبي تلعب دورا هاما في حياة الفرد والدولة على حد سواء ، كما أنها – وبلا ادنى شبهة – تحدد مركز الفرد تجاه القانون الدولي ، فمن الناحية الداخلية يكون

= « من دم ألماني » دون غيرهم من الوطنيين » انظر في ذلك الاستاذ الدكتور / مفيد شهاب المرجع السابق ص ١١٠ .

(١) انظر استاذنا الدكتور / محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق ص ٩٧ وراجع ايضا الاستاذ الدكتور / محمد كمال فهمي القانون الدولي الخاص – مؤسسة الثقافة الجامعية – سنة ١٩٧٩ ص ٧٢ .

وانظر ايضاً :

Simone Dreyfus, Droit des relation international 2 em Edition, Cujas, Paris, 1981, P. 87.

إذ يقرر في هذا الصدد :

«La situation juridique des deux catégories n'est pas la meme, Car L'Etat n'a ni les memes pouvoirs ni les memes obligations à leur égard et les individus n'ont eux non plus ni les mémes droit, ni les mémes obligation à légard d'un Etat étranger qu' à l'égard de leux etat national».

CF. L'Affaire Nottebohm. C.I.J., Recueil, 1955, P., 4.

إذ تقرر المحكمة وبحق أن :

«La nationalité est un lien juridique ayant à sa base un fait social de rattachement, une solidarité effective d'existence, d'intéréls, de sentiments joint à une reciprocité de droits et de devoire».

للوطنى حق الاستقرار على اقليم الدولة والتمتع بالحقوق السياسية (كالترشيح للمجالس النيابية – وحق الانتخاب) وهو مالا يتمتع به الاجنبي ، فضلا عن أن الجنسية هى الاساس الوحيد الذى يمكن الاستناد إليه عندما تقوم الدولة بممارسة الحماية الدبلوماسية لمواطنيها[1] .

وتجدر الأشارة إلى أنه بالنظر لاحتمال حدوث الخلط بين اصطلاح الشعب واصطلاح الامة فإننا نرى لزاما علينا التعرض للتمييز بين هذين الاصطلاحين .

٧ – الشعب والأمة :

جدير بالذكر أن اصطلاح أمة يشوبه كثير من الغموض[2] ، مما أدى إلى تعدد الاتجاهات الفقهية في تحديد المقصود به ، فيتجه الفقه الالماني إلى تحديده بناءا على اعتبارات موضوعية محددة Conception objective منها

---

(١) انظر الاستاذ الدكتور/ مفيد شهاب – المرجع السابق – ص ١٠٩ ، ١١٠
والاستاذ الدكتور/ عبد العزيز سرحان – المرجع السابق ص ٢٥٨ .
إذ يقرر « ان حرية الدول فى هذا الصدد لايرد عليها سوى قيدان ١ – القيود الاتفاقية التى تنص عليها المعاهدات التي تبرمها الدول مع الدول الاخرى ، لان الحقوق التي تنص عليها مثل هذه الاتفاقيات يجب أن يعمل المشرع الوطني على احترامها وألا تعرضت الدولة للمسئولية الدولية . ٢ – القيد الثاني أساسه القواعد العرفية للقانون الدولى العام التى تقضى أن الدولة لا تسمح للاجانب بدخول اقليمها والاقامة فيه يجب عليها أن تعترف لهم بقدر معين من الحقوق ، ويطلق عليها أن تعترف لهم بقدر معين من الحقوق ، ويطلق عليها الحد الادنى في معاملة الاجانب وعلى الدولة أن تضمن تشريعها كفيلا بضمان هذا الحد الادنى من الحقوق والا تعرضت للمسئولية الدولية .... » .

(٢) يرى استاذنا الدكتور/ عبد الحميد متولى أن الامة هى العنصر الاساسي للدولة ويعرفها بأنها « هى جماعة من جماعة من الناس مستقره على بقعة معينة من الأرض تجمع بين افرادها الرغبة المشتركة في العيش معا ، أو بعبارة أخرى تعبير الفيلسوف الفرنسى رينان Renan ان لها اهدافا مشتركة تعمل على تحقيقها . فالاستقرار على بقعة محددة من الأرض والرغبة المشتركة فى العيش معا (أى في تكوين وحدة سياسية سواء كان تلك الوحدة السياسية عبارة عن دولة موحدة مثل مصر ... أو دولة تعاهدية مثل الولايات المتحدة الامريكية ... الخ » .
انظر في ذلك القانون الدستورى والانظمة السياسية – جـ ١ – ط ٣ – سنة ١٩٦٤ – دار المعارف – ص ٢٥ .

الجنس واللغة والدين ، بينما يتجه الفقه الايطالي والفرنسي إلى تحديد مفهوم الامة على اساس شخصي Conception subjective قوامه ارادة المعيشة المشتركة[1] .

وفي رأينا أنه يجب عدم الخلط بين الأمة والشعب فالأمة كما يعرفها البعض هي مجموعة من الأفراد تربطهم رابطة طبيعية معنوية ، مثل وحدة الاصل أو اللغة أو الدين ، وتجمعهم عادات وتقاليد متشابهة ولها اهدافا مشتركة تعمل على تحقيقها ، وتستقر على بقعة معينة من الأرض[2] . أما الشعب فلا يشترط بالضرورة أن تتوافر فيه تلك الوحدة الطبيعية لكي يصبح عنصراً من عناصر تكوين الدولة . فليست كل أمة دولة وليست كل دولة أمة ، وعلى سبيل المثال فإن أمة مثل الامة العربية تجمع بين ظهرانيها عدة دول ، تمتد من المحيط إلى الخليج ، فهى أمة واحدة ممثلة في عدة دول ، بل وكثير من الدول العربة تنص في دساتيرها على أن شعوبها جزء من الامة العربية ، كما أننا نجد دولة واحدة تجتمع فيها أكثر من أمة أي يكون شعبها غير متجانس بمعنى أنه يتكون من عدة أجناس أو يتكلم عدة لغات أو يعتنق أفراده عدة أديان مثل الاتحاد السوفيتي ، وسويسرا وهكذا كان الحال بالنسبة لامبراطورية النمسا والمجر قبل الحرب العالمية الاولى سنة ١٩١٤ ، فقد كان افراد شعبها من أصل الماني

---

(١) انظر استاذنا الدكتور / محمد سامى عبد الحميد – مقدمة في العلاقات الدولية – دار المعارف بمصر – طبعة سنة ١٩٦٩ ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) استاذنا الدكتور/ عبد الحميد متولى – القانون الدستورى والانظمة السياسية – طبعة ثالثة – جـ ١ – سنة ١٩٦٤ – ص ٢٥ .

والاستاذ الدكتور/ على صادق أبو هيف – المرجع السابق ص ١١٠ ، ١١١ .

والاستاذان الدكتوران/ بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى – المرجع السابق ص ٣٨٧ .

ويؤكد اكسيولى فى هذا الصدد :

«Ce qui lie les membres d'une nation c'est un lien purement moral,».

Accioly, op. cit, P;, 89

وتشيكوسلوفاكي ومجري وصربي وبولوني وغير ذلك[1] .

كما أنه ليس بالضرورة أن يكون العنصر البشري المكون لركن الشعب في الدولة متحدا في الاصل أو اللغة أو الدين أو اللون[2] فنشاهد دولة مثل الولايات المتحدة الامريكية ينتسب أفراد شعبها إلى ديانات وأجناس مختلفة ويتكلمون لغات مختلفة ، كما نجد دولة مثل الهند يتكلم شعبها اللغات الاخرى ومع ذلك نجد أن شعب كل دولة منها تربطه رابطة الولاء والتبعية لدولته . وليس بالضرورة أن يكون أفراد الشعب مقيمين اقامة دائمة على اقليم دولتهم فالاقامة ليست شرطا لتحقق الولاء والتبعية[3] .

ونخلص مما سلف إلى أن الامة تتكون من عنصرين ، كما اتجه البعض — وبحق ويتمثل هذان العنصران في الاستقرار على بقعة معينة من الأرض كعنصر أول ، والرغبة المشتركة في العيش معا كعنصر ثان يترتب على توافر عوامل معينة كاللغة أو الجنس والدين وهى عوامل تساعد على توافر الرغبة في العيش المشترك . فلا يتصور وجود الامة ما لم توجد رابطة طبيعية معنوية بين افرادها . يتبعها تشابه في العادات والتقاليد وتقارب الاماني القومية ، وهي رابطة — لا يترتب عليها بالضرورة أي اثر قانوني معين[4] .

---

(١) استاذنا الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي — الغنيمي في قانون السلام — طبعة سنة ١٩٧٣ — ص ٥٣٦ .
والاستاذ الدكتور/ مفيد شهاب — القانون الدولى العام — ص ١٠٦ .
واكسيولى المرجع السابق ص ٩٠ والاستاذ الدكتور/ على صادق ابو هيف — المرجع السابق ص ١١١ . والاستاذ الدكتور/ محمد عبد المعز نصر — المجتمع ونظم الحكم — مطبعة دار نشر الثقافة — الاسكندرية — سنة ١٩٦٦ — ص ٥٠ وما بعدها .

(٢) الاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي والاستاذ الدكتور/ محمود خيري عيسى — المدخل فى علم السياسة — المرجع السابق — ص ٣٨٦ .

(٣) استاذنا الدكتور / محمد سامى عبد الحميد — الجماعة الدولية — المرجع السابق ص ٩٦ .
والاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي ، د/ محمود خيري عيسى — المرجع السابق ص ٣٨٦ .
والدكتور/ مصطفى أحمد فؤاد — المرجع السابق ص ٦٣ .

(٤) الاستاذ الدكتور/ ثروت بدوى — المرجع السابق — ص ٢٩ .
وانظر في التفرقة بين الامة والدولة :
= Theodor Ruyssen, La société Internationale, Presses Universitaires

أما الرابطة التي تجمع بين افراد شعب الدولة فهي رابطة سياسية وقانونية لها آثارها من حيث أنها تفرض علي افراد الدولة الولاء لها والخضوع لسيادتها ، كما تفرض على الدولة واجب حماية مواطنيها . وهذا لا يعني أن القانون الدولي العام لا يهتم بالافراد المكونين للأمة فهو يعني برعاية مصالحهم عن طريق حماية الاقليات القومية حماية لها في الواقع اعتبارات انسانية وليس اساسها الاعتراف بالشخصية الدولية للامة .

ومن ثم فنحن من جانبنا لا ننتمي إلى الاتجاه الفقهي الذي يضفي على الامة الشخصية القانونية الدولية ويصفها بأنها شخص ذو أهلية محدوده[1] .

استنادا إلى ما ذهبت إليه المدرسة الايطالية وعلى رأسها مانسيني (Mancini) فى أن أشخاص القانون الدولي العام هي الامم وليست الدول ، انطلاقاً من أن تقسيم العالم إلى أمم تقسيم طبيعي ، فالرابطة التي تربط أفرادها بعضهم ببعض رابطة طبيعية ، وهي اتحاد الجنس واللغة والدين ، أما الرابطة في الدول فرابطة غير طبيعية هي صدفه الخضوع لرئيس واحد . ويعززون نظريتهم بما أتت به معاهدات الصلح سنة ١٩١٩ فى أعقاب الحرب العالمية الاولى من الاعتراف بأمم مستقلة (تشيكوسلوفاكيا ، ويوغسلافيا ، وبولندا) فضلا عن الاهتمام الظاهر بحماية الاقليات وهي اجزاء من الامم .

ويؤكد اصحاب هذا الاتجاه الفقهي رأيهم بما نص عليه في المادة ٤/٢٢

---

de France, Paris, 1950, P. 24.

إذ يقرر في هذا الصدد :

«La nation, C'est L'unité politique consideree du dedans, dans sa constitution éthnique, sociale dans sa religion. dans ses moeurs, dans ses unstitions gouvernementales ets. l'Etat, C'est la meme unité vue du dehars, en tant que fragment constitutifde la communauté humain».

(١) انظر الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – الاحكام العامة فى قانون الامم – منشأة المعارف – اسكندرية – سنة ١٩٧٠ – ص ٦٥٠ .

إذ يقرر « ان الامة المستقلة شخص من اشخاص القانون الدولي ذو أهلية محدودة على نحو ما وصفته المادة ٣/٢٢ من عهد عصبة الامم » .

من عهد العصبة التي جري نصها على « أن بعض الجماعات التي تتبع الدولة العثمانية فيما مضى قد بلغت درجة من الرقي والتقدم يستطاع معها الاعتراف بها أنما مستقلة ، بشرط أن تسدى الدولة صاحبة الانتداب النصح والمعونة حتى يأتي الوقت الذي تستطيع فيه أن تعتمد على نفسها . ويجب أن تؤخذ رغبات هذه الجماعات بعين الاعتبار الاول عند اختيار الدولة صاحبة الانتداب » . وهذه المادة – من وجهة نظر هذا الاتجاه – قد تكلمت عن أمم مستقلة ، ولا يفهم هذا التعبير إلا على أن الامة شخص من أشخاص القانون الدولي العام ذو أهلية محدودة على نحو ما نصت عليه المادة[1] كما يستند هذا الاتجاه الفقهي – تدعيما لرأيه – إلى أن « اللجنة البولندية الوطنية واللجنة التشيكوسلوفاكية الوطنية ، قد اعترف بها من قبل الحلفاء سنة ١٩١٧ ، سنة ١٩١٨ كممثلين كل لامته . وقد منح ممثلوها الحصانات والامتيازات الدبلوماسية ، وعوملت جيوشها على أنها جيوش محاربة طبقاً للقانون الدولي ، وفي سنة ١٩٣٩ اعترف الحلفاء باللجنة الوطنية التشيكوسلوفاكية ككممثلة للأمة التشيكوسلوفاكية ، وظل هذا الاعتراف مشروعا إلى عام ١٩٤١ عندما أعترف باللجنة حكومة لتشيكوسلوفاكيا في لندن ، وفي الحالة الاولى كان الاعتراف بالامة مقدمة للاعتراف بالدولة البولندية والتشيكوسلوفاكية ، وفي الحالة الثانية كان الاعتراف مقدمة للاعتراف بالحكومة التشيكوسلوفاكية ، بيد أن الاعتراف في الحالتين – كان بقصد خدمة أغراض سياسية في مرحلة انتقالية »[2] .

ويرجع عدم تأييدنا للاتجاه سالف البيان للعديد من الاعتبارات ، فقد قيل – وبحق – أن الامم ليست كالدول من أشخاص القانون الدولى العام ولا يعني القانون الدولي بتصرفاتها وإن كان يعني لحد ما بمصالحها عن طريق حماية الاقليات القومية . حماية تمليها هذه الاقليات ، اللهم إلا إذا استكملت هذه الامم عناصر الدولة من شعب واقليم وسيادة (سلطة سياسية) وارتفعت إلى مصاف الدول كما حدث بعد الحرب العالمية الاولى بالنسبة للأمم

(١) الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق – ص ٦٥٠ .
(٢) الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق – ص ٦٥١ ، ٦٥٢ .

البولندية والتشيكية واليوغسلافية ، فقد أصبحت دولا مستقلة واعترف بها كذلك في معاهدات الصلح التى عقدت عام ١٩١٩ في اعقاب الحرب[١] .

كما قيل أيضاً أن القانون الدولي العام لا يعني بالامم ولا ينظم شيئا عن تصرفاتها . أما الاهتمام بحماية حقوق الاقليات فلا يعبر عن استعداد العالم للاعتراف بالامم أو منحها بصفتها أمما حقوقا أو واجبات ، وإنما هي حماية يراد بها في الواقع الدفاع عن الجنس البشري . والاعتراف بالامم الذى حدث اثناء الحرب العالمية العظمى كان عملا سياسيا مجردا ليست له أي قيمة من الناحية القانونية[٢] ، ومن جهة ثالثة فلا مجال للاستناد إلى المادة ٤/٢٢ من عهد العصبة في قولها « إن الجماعات التي كانت تتبع الدولة العثمانية فيما مضى قد بلغت درجة من الرقي والتقدم يستطاع معها الاعتراف بها أمما مستقلة ... » فقد درج استخدام مصطلح « أمم مستقلة » في تلك الآونة على الشعوب التي استكملت عناصر الدولة ، ومن ثم فالواقع أن المادة ٤/٢٢ من عهد العصبة قد انصرف فكر واضعيها إلى الاعتراف بالجماعات المنصوص عليها فيها كدول لا كأمم مستقلة وبالتالي فلا يوجد ثمة داع للوقوف على حرفية النص تلافيا للخلط بين مصطلحي الامة والدولة .

٨ – اختصاص الدولة الشخصي في مواجهة رعاياها :

جدير بالذكر أن الفقه الدولي درج في غالبيته على استخدام مصطلح الاختصاص الشخصى كتعبير عن العلاقة بين الدولة ورعاياها . وبمقتضى هذا الاختصاص تمارس الدولة سلطات جد واسعة بما لها من سيادة على عنصرها السكاني . ولا يحدها في تلك الممارسة أي قيد اللهم إلا قواعد القانون الدولي المستهدفة حماية حقوق الانسان وتلك المستهدفة التنسيق بين السيادات المختلفة ومنع التناقض والتنازع ما بين الاختصاص الشخصى للدولة والاختصاصات الشخصية أو الاقليمية للدول الاخرى التابعة – بدورها –

(١) استاذنا الدكتور/ على صادق ابو هيف – المرجع السابق – ص ١١١ .

(٢) الاستاذ الدكتور/ محمود سامي جنينه – الوجيز في القانون الدولي العام – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – سنة ١٩٤٤ – ص ٤٢ .

عن سيادة كل من تلك الدول على اقليمها وعنصرها السكاني[1] . وجلي بالبيان أن أولى مظاهر هذا الاختصاص الشخصي يتجلى في حرية الدولة شبه المطلقة في سن القواعد التي تنظم جنسيتها . ولما كانت الجنسية هي المناط الوحيد لاختصاص الدولة في مواجهة رعاياها فهذا ما يدعونا إلى تحديد ماهية الجنسية للوقوف على طبيعة العلاقة ما بين الدولة ورعاياها .

٩ – مفهـوم الجنســية :

من المسلم به أن فكرة الجنسية تطورت خلال العصور التاريخية المختلفة التي مرت بها المجتمعات البشرية[2] فإذا كانت الاسرة هي النمط الأول لهذه الجماعات إلا أن تعدد هذه الاسر أفضى إلى نشأة القبائل حيث كانت كل قبيلة تضم مجموعة من الاسر ، وكان الاندماج النواة الاولى لتكوين الامم ، وبمقتضى اتساع نطاق الجماعات ظهرت الحاجة الملحة إلى الاستقرار والرغبة في تعيين معالم الحدود الاقليمية لكل جماعة . وفي خلال تلك الحقبة كانت صفة المواطن تكتسب بطريق الاصل العائلي وهو أسبق الاسس لكسب الجنسية في المدن القديمة ، بيد أنه بظهور الاقطاعيات كانت تبعية الفرد لسيد الاقطاعية تقوم على صلته بالاقليم ، ثم أخذ نظام الاقطاع في التدهور وبدأت سلطة الملوك تحل محل سلطة السادة الاقطاعيين فتحول معنى الجنسية من الخضوع لسيد الاقطاعية إلى الخضوع لشخص الملك .

ولما شبت الثورة الفرنسية وخلفت بعض المبادىء السياسية المثالية ، تكونت على أثر ذلك كثير من الدول الحديثة بدافع من الشعور القومي ،

(١) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – الجماعة الدولية – المرجع السابق ص ٩٨ ، ٩٩ .
وانظر ايضاً في نفس المعنى الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – القانون الدولي العام في السلم والحرب – طبعة ثالثة – مكتبة الجلاء – ص ٩٩ سنة ١٩٧٦ .

(٢) لمزيد من التفصيل في تطور المجتمعات البشرية انظر :
استاذنا الدكتور/ عبد الحميد متولي – القانون الدستوري والانظمة السياسية – جـ ١ طـ ٣ – سنة ١٩٦٤ ص ٥٣ وما بعدها .

فاستخدم اصطلاح الجنسية بمعنى انتماء الفرد إلى الدولة ذاتها[1] .

ويبين من العرض السالف أن مفهوم الجنسية قد تأرجح بين معنيين الاول يفيد أن الجنسية وصف في الشخص بمقتضى كونه عضوا فى أمة معينة وهذا الوصف جزء من حياته السياسية ولا يقوم على وجود علاقة قانونية بينه وبين هذه الامة ، وإنما يقوم على وجود علاقة معنوية اجتماعية قوامها الاتحاد في اللغة والجنس والعادات ، والمعنى الثاني يفيد وجود علاقة قانونية بين شخص ودولة معينة .

ومفاد ما تقدم أن الخلاف بين التعريفين ينحصر في أن الاول يهتم بالوجهة الشخصية ويعتبر الجنسية وصفا في الشخص قبل كل شيء ، أما الثاني فيهتم بالوجهة الموضوعية فيعتبر الجنسية علاقة قانونية بين الدول ورعاياها تترتب عليها حقوق وواجبات بمقتضى هذه العلاقة[2] .

وفى رأينا أن الجنسية هي صفة في الشخص تفيد وجود علاقة قانونية بينه وبين دولة معينة . فلكونها صفة فى الشخص (سواء كان طبيعيا أو معنويا) تتضح بجلاء فكرة الولاء والانتماء التي تعبر عن واقع الارتباط الاجتماعي بين طرفيها القائم على مزيج من المشاعر العاطفية ، والمصالح المادية ، والاعتبارات التاريخية[3] . ولكونها علاقة قانونية فإنها تحدد الحقوق والواجبات التي تفرضها الدولة على رعاياها في مقابل تمتعهم بحمايتها . فمما لاشك فيه أن الدولة تنفرد – بما لها من سلطات واسعة وسيادة – بوضع القواعد القانونية التى تحدد طبيعة العلاقة بينها وبين رعاياها ، كالقوانين المنظمة للخدمة العسكرية والوطنية ، وتولى المناصب السياسية ، ومن زاوية أخرى تمنح الدولة رعاياها العديد من الحقوق التي تتجلي في تمتعهم بالحقوق السياسية وغيرها .

(١) الإستاذ الدكتور/ محمد كمال فهمي – أصول القانون الدولي الخاص – مؤسسة الثقافة الجامعية بالاسكندرية – ط ٢ سنة ١٩٨٠ – ص ٧٢ وما بعدها .

(٢) الاستاذ الدكتور/ حامد زكى – القانون الدولى الخاص المصرى – ط ٢ – مطبعة نورى – القاهرة – سنة ١٩٣٦ ص ٤٥٧ .

(٣) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – اصول القانون الدولى العام – المرجع السابق ص ٩٧ .

١٠ - النتائج المترتبة على فكرة الجنسية :

من المتفق عليه أن منح الجنسية واسقاطها من المسائل التي تستقل بها الدولة وتمارسها في حرية شبه كاملة دون ما اعتبار لارادة الشخص المعني ، متى تعارضت مع ما تضعه الدولة من قواعد في هذا الصدد(١) ولا يقيد الدولة فى هذا المجال غير ما تلتزم به من قواعد دولية في مقدمتها قيد « الفاعلية » الذى أرسته محكمة العدل الدولية في قضية «Nettobahom» سابق الاشارة إليها(٢) - في حالة التنازع الايجابي بين الجنسيات - ومفاده عدم جواز احتجاج الدولة في مواجهة الدول الاخرى برابطة الجنسية التي تربطها بشخص معين ما لم تكن هذه الجنسية فعلية ، بمعنى أنه لا ينبغي لأى منظمة أو وجهة قضاء دولية أن تعتد بما قد تدعيه احدى الدول من انتماء أحد الأشخاص إلى جنسيتها مالم يثبت لديها أن هذه الجنسية فعلية Effective nationality ، ومن ثم ينبغي على القاضي أو الجهاز الدولي المختص - إذا ما اثيرت أمامه مشكلة تنازع ايجابي في الجنسية أن يقارن ما بين الجنسيات ويفحص مدى الانتماء الفعلي إلى دولة بعينها ليرجح أي الجنسيات أكثر تعبيراً عن واقع انتماء الشخص الفعلي إلى دولة بعينها(٣) .

---

(١) استاذنا الدكتور/ محمد سامى عبد الحميد - المرجع السابق ص ١٠٠

(٢) انظر ص ١٩ من هذا المؤلف

(٣) راجع فى ذلك :

استاذنا الدكتور/ محمد سامى عبد الحميد - المرجع السابق ص ١٠٤ .

والاستاذ الدكتور/ مفيد شهاب - المرجع السابق ص ١١٣ .

والاستاذ الدكتور/ هشام على صادق - الجنسية والمواطن ومركز الاجانب - مجلد أول - منشأة المعارف اسكندرية - سنة ١٩٧٧ - ص ٧٥ وما بعدها .

والاستاذ الدكتور/ فؤاد رياض - الوسيط في القانون الدولي الخاص - جـ ١ - ص ١٣٩

ويؤكد الاستاذ الدكتور/ هشام صادق في هذا الصدد أن :

« مبدأ حرية الدولة في تنظيم جنسيتها من المبادىء المستقرة والذي يرتد إلى فكرة سيادة الدولة - وفقا للرأى الراجح - وقد اكدتها الاتفاقات الدولية واحكام القضاء الدولى ، مثال ذلك ما جاءت به المادة الاولى من اتفاقية لاهاي سنة ١٩٣٩ بشأن بعض مسائل التنازع حول قوانين الجنسية إذ جرى نصها على « لكل دولة الحق في تحديد الاشخاص الداخلية في جنسيتها بمقتضى تشريعاتها الخاصة وأنه لا توجد ثمة قيود على الدولة إلا قيود الاتفاقات الدولية والعرف =

وقد يحدث تنازع سلبي للجنسيات على نحو يترتب عليه افتقاد الفرد لأى من هذه الجنسيات ، وقد حاولت الجماعة الدولية حل هذا التنازع بابرام الاتفاقات الدولية التي تعالج مشكلة إنعدام الجنسية ومن أبرز هذه الاتفاقيات تلك الاتفاقية المبرمة في الثلاثين من اغسطس سنة ١٩٦١[(١)] . ويمكن القول أن الدول اخذت بمعيارين اساسيين في منح الجنسية الاصلية للاشخاص الطبيعين – معيار حق الدم Jus sanguinis وحق الاقليم Jus soli ، ومفاد حق الدم هو منح الجنسية لكل من يولد لاب يتمتع بجنسية الدولة مانحة الجنسية ، أيا كان مكان مولده ، ومفاد الثاني هو وجوب منح الجنسية الاصلية لكل من يولد على اقليم تلك الدولة بغض النظر عن جنسية والديه وهو ما يعبر عنه بجنسية المولد[(٢)] .

ويندر أن تأخذ بعض الدول بالمعيارين فتعتبر احدهما مكملا للآخر[(٣)] ، وجلي بالبيان أن من اهم المظاهر الجوهرية لاختصاص الدولة فى مواجهة رعاياها المقيمين على اقليمها هي خضوع هؤلاء الافراد لكافة ما تمارسه الدولة من اختصاصات من منطلق ممارسة الدولة لسيادتها في حرية شبه كاملة أو مطلقة في مجالات التشريع والتنفيذ والقضاء ولا يحدها فى هذه الممارسة

= الدولي » . انظر ص ٨٥ المرجع السابق إذ جرى نصها على « لكل دولة الحق في تحديد الاشخاص الداخلية في جنسيتها بمقتضى تشريعاتها الخاصة « وأنه لاتوجد ثمة قيود على الدولة الا قيود الاتفاقات الدولية والعرف الدولى – انظر ص ٨٥ من المرجع السابق .

(١) Nguyen Quoc Dinh : Droit international Public, Librairie Général de Droit et de jurispurdence, Paris, 1975, P. 385.

(٢) هناك بعض الدول تعتد بجنسية الام في مجال منح الجنسية ، انظر في ذلك :
استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق ص ١٠٢ .
والاستاذ الدكتور/ مفيد شهاب – المرجع السابق ص ١١٠ .
والاستاذ الدكتور/ عبد العزيز سرحان – المرجع السابق ص ٤٥٥ وما بعدها .

(٣) مثال ذلك ما جرى عليه العمل في قانون الجنسية المصرى رقم ٨٢ لسنة ١٩٥٨ المعدل بالقانون ٦٦ لسنة ٧٥ في مادته الثانية ، فقرة أولى إذ يأخذ بمعيار الدم بصفة اساسية فتمنح الجنسية على اساسه ، ولكن قد يأخذ بمعيار الاقليم في حالة تدعيم حق الدم في حالة عدم كفايته لتلافي حالة انعدام الجنسية .

إلا قواعد القانون الدولي العام المستهدفة حماية الانسان وحرياته الاساسية[1] .

إلا أننا نرى أنه عنصر الاهتمام الدولي أو المصلحة الدولية Internation concern جدير باعتباره قيدا على ممارسة الدولة لهذه الدولة لهذه السيادة على نحو ما سوف يأتي بيانه في
في هذا البحث عند تناولنا للقيود التي ترد على سيادة الدولة[2] .

١١ - المظاهر الجوهرية للاختصاص الشخصي :

من ابرز مظاهر ممارسة الدولة لاختصاصها الشخصي علي رعاياها المقيمين خارج اقليمها ويتمتعون بجنسيتها ، قيامها برعاية شئونها عن طريق قنصلياتها في الخارج وما تقدمه لهم هذه الاخيرة من خدمات وفقا للاختصاص المحدد لها فضلا عن ممارسة الحماية الدبلوماسية في حالة انتهاك حقوق هؤلاء الرعايا في الخارج من جانب الدولة التي يقيمون علي اقليمها ، كما يظهر هذا الاختصاص ايضا في احتمال خضوعهم للقضاء الجنائي بصدد ما قد يرتكبونه من جرائم ولو وقعت خارج اقليم دولتهم[3] .

وحرى بالذكر أن ثمة مجالا آخر تتجلي فيه مظاهر ممارسة الدولة لاختصاصها الشخصى في مواجهة رعاياها المقيمين خارج إقليمها ألا وهو نظام الحصانات الدبلوماسية ، ومفاده استثناء المبعوثين لكل من الدول وبعض العاملين بالمنظمات الدولية من الخضوع لبعض مظاهر الاختصاص

(١) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص ١٠٥ .

(٢) سوف نتعرض لدراسة القيود التي ترد على سيادة الدولة خاصة قيد الاختصاص الداخلي الواردة بالمادة ٧/٢ من ميثاق الامم المتحدة حيث نعرض لمفهومنا لهذا القيد في القسم الاول من هذه الرسالة .

(٣) تنص المادة الثالثة من قانون العقوبات المصرى على « كل مصرى ارتكب وهو في خارج القطر فعلا يعتبر جناية أو جنحة في هذا القانون يعاقب بمقتضى احكامه إذا عاد إلى القطر وكان الفعل معاقبا عليه بمقتضى قانون البلد الذى ارتكبه فيه « والمادة ٢/٤ من ذات القانون « وذلك مالم يثبت أن المحاكم الاجنبية برأته مما اسند إليه ، أو أنها حكمت عليه نهائيا واستوفى عقوبته » .
وانظر في ذلك استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق ص ١٠٧ .

الاقليمي للدولة المبعوثين إليها ، بل يظل خضوعهم للدولة الموفدة لهم ، وهذا النظام في حقيقته يعد توسعا كبيراً على حساب الاختصاص الاقليمي لدولة الاقامة .

ويستفاد مما تقدم أن الدولة تتمتع – كقاعدة عامة – بسلطة تقديرية كاملة في تحديد المركز القانوني للوطنيين . اللهم إلا إذا تقيدت – فى هذا الصدد – بمعاهدات دولية تلتزم بموجبها بضمان احترام الحقوق الاساسية لفئة من مواطنيها تختلف عن الغالبية من شعبها من حيث الاصل أو الدين أو اللغة – شأن معاهدات حماية الاقليات التي ابرمت في اعقاب الحرب العالمية الاولى – ابان عهد عصبة الأمم – بين بولندا وتشيكوسلوفاكيا ودول بحر البلطيق ، مثل اتفاقية جنيف الموقعة بين بولندا والمانيا الخاصة باقليم سيلزيا العليا ، واتفاية الحقوق السياسية واللغة التي تستخدم في منطقة السرول الجنوبية بين كل من ايطاليا والنمسا في ٥ سبتمبر سنة ١٩٤٦ .

هذا فضلا عن أن بعض الدساتير الوطنية الحديثة ضمنت نصوصا خاصة بحقوق الاقليات – شأن الدستور القبرصى الصادر سنة ١٩٦٠ – حماية للأقليات التركية في مواجهة الاغلبية اليونانية[١] .

وتخلص مما تقدم إلى أن القاعدة الاساسية في تحديد الطبيعة القانونية للعلاقة ما بين الدولة ورعاياها تتجلى فى ما تمارسه الدولة من سيادة على هؤلاء الرعايا وتظهر في حريتها شبه الكاملة في تحديد صفة المواطن وما يتمتع به من حقوق قبلها وما يلتزم به من واجبات نحوها ، على نحو ما تنص عليه قوانينها الداخلية . بيد أن الدولة في ممارستها لتلك الاختصاصات تلتزم بقواعد القانون الدولي العام الآمره المستهدفة حماية حقوق الانسان وحرياته الاساسية . وما تلتزم به الدولة نفسها من اتفاقات دولية في هذا الصدد . فضلا عن القواعد المستهدفة التنسيق بين السيادات المختلفة ومنع التناقض

(١) لمزيد من التفصيل يرجع إلى :
الاستاذ الدكتور/ مفيد شهاب – مقال بعنوان المشكلة القبرصية في الامم المتحدة – الاهرام الاقتصادي – العدد ٢٢٥ أول يناير سنة ١٩٦٥ – ص ٢٨ وما بعدها .

والتنازع بين الاختصاص الشخصي للدولة والاختصاصات الشخصية أو الاقليمية للدول الاخرى .

ولعل الاعلان العالمي لحقوق الانسان الصادر سنة ١٩٤٨ قد بين – وبحق – هذه الحقوق عندما أكد في مادته الاولى « إن جميع الناس يولدون أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق وقدوهبوا عقلا وضميرا ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الاخاء . كما أكدت المادة الثانية – من الاعلان – أن لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى هذا الاعلان دون أى تميز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون او الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسي أو أى رأي آخر أو الاصل الوطنى أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر ودون أي تفرقة بين الرجال والنساء ودون ما دخول في تفصيلات هذه الحقوق - الآن - إذ سوف نولي شرحها عنايتنا في الابواب التالية من البحث إلا أن ما تجدر الاشارة إليه أن الدولة تتمتع في مواجهة رعاياها بسلطات جد واسعة لا يحدها في ذلك سوى احكام القانون الدولي العام وما تلتزم به الدولة نفسها من معاهدات

المبحث الثاني

عنصر السكان في الفقه الاسلامي

١٢ – فكرة الدولة في الفكر الاسلامي :

من المسلم به والثابت تاريخيا أن نواة الدولة الاسلامية نشأت منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة « يثرب » واتخاذها مركزا للدولة الاسلامية ، وبعد وفاة النبي (ص) تأسست الخلافة كنظام حكم للدولة التي أسسها الرسول . ثم توالت فتوحات المسلمين لاسيما في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فاتسع اقليم هذه الدولة الناشئة وازداد سكانها ، وترسخت سيادة الدولة بمعناها الحقيقي[١] .

وإذا كان من المتفق عليه في فقه القانون الدولي العام أن للدولة ثلاثة أركان هي الشعب والاقليم والسيادة أو السلطة الحاكمة ، على نحو ما تقدم بيانه ، فإن سؤالا يطرح نفسه في هذا الصدد هل عرفت الدولة الاسلامية هذه العناصر في تكوينها .

من المسلم به أنه من غير المتصور قيام دولة كائنة ما كانت دون وجود عنصر بشرى يمثل أفراد هذا الكيان . والدولة الاسلامية شأنها شأن أى دولة تكونت منذ بدايتها من عنصر السكان الذي اشتمل على المسلمين جميعا كما

---

(١) يقول بن خلدون في معرض تعبيره عن سيادة الدولة الاسلامية « صارت السيادة أو الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ، ويجبي الاموال ، ويبعث البعوث ، ويحمى الثغور ، ولا تكون فوق يده يد قاهرة » .

ويتضح من هذا القول أن الدولة الاسلامية قد تحققت لها السيادة كما يعرفها القانون الدولي المعاصر بمظهريها الداخلي والخارجي ، فسلطانها على الرعايا في الداخل منبسط واستقلالها فى الخارج عن أى سلطان خارجي محقق .

انظر في ذلك :

عبد الرحمن بن خلدون – المقدمة – المطبعة البهية – القاهرة – ص ١٦٣ بدون تاريخ . وانظر في التعليق على هذا القول أ.د/ صبحي محمصاني – القانون والعلاقات الدولية في الاسلام – دار العلوم للملايين – بيروت سنة ١٩٧٢ ص ٣٣ .

اشتمل كذلك على اهل الكتاب بالمفهوم الذي سوف يأتي بيانه .

ولما كنا بصدد دراسة لمركز الاقليات القانوني في الدولة الاسلامية تبيانا لاختصاصات الدولة في مواجهة رعاياها (مسلمين وغير مسلمين) وكيفية معاملة غير المسلمين في الدولة الاسلامية ، فكان لزاماً أن نعرض للطوائف المكونة لعنصر السكان – الوطنيين – في الدولة الاسلامية مستبعدين الاجانب من هذا العنصر – ومن نطاق الدراسة – على نحو ما سلف أن نهجنا في المبحث السالف .

ويتمثل عنصر الاجانب في المستأمنين وهم غير المسلمين الذين لا تربطهم بالدولة الاسلامية رابطة ولاء أو اقامة دائمة بل يدخلون البلاد للاقامة المؤقتة ، بمقتضى عقد أو عهد يسمى الأمان ، يمنحون بمقتضاه أماناً مؤقتاً يؤهلهم للدخولإلى دار الاسلام ، ويمكن تشبيهه بجواز المرور الحديث الذي يخول صاحبة حق الدخول للبلاد والاقامة فيها اقامة مؤقتة ويكفل الأمن والحماية(١) .

ومن غير المتصور أن يكون المسلم مستأمنا في دولة الاسلام طالما كانت تلك الدولة خاضعة للسيادة الاسلامية ويتمتع فيها المسلم بالرعوية الاسلامية .

ومن الجدير بالذكر – كذلك – أن مصطلح « الدولة الاسلامية » ذاته لم يكن مألوف الاستعمال عند فقهاء المسلمين ، فقد جروا على التعبير عن ذات المفهوم بمصطلح « دار الاسلام » مميزين بين هذه الدار وما يعرف بدار الحرب . كما عرف بعضهم مصطلحاً آخر وهو مصطلح « دار العهد » .

وحتى تزداد فكرة الدولة في الفكر الاسلامي وضوحا ، نرى ملائمة التعرض في البنود التالية لبيان المفهوم القانوني للمصطلحات الثلاث السالفة البيان قبل الانتقال إلى دراسة الافكار الاخرى المتصلة بعنصر السكان في الفكر الاسلامي .

(١) الاستاذ الدكتور/ صبحي محمصاني – المرجع السابق – ص ٦٤ .

وللدولة الاسلامية شأن أية دولة اقليم بل اقاليم تمارس عليها سيادتها ومازالت موجودة على سطح هذا الكوكب ، ودون ما خوض فيما إذا كان هذا الاقليم له حدود دولية وفقا لاحكام القانون الدولي المعاصر أم لا – وهو ما يخرج عن نطاق بحثنا المتعلق في المقام الاول بالاقليات كجزء من رعايا الدولة – فإن احدا لا يستطيع أن ينكر أن للدولة الاسلامية أقليما بغض النظر عن التقسيمات الصناعية المستحدثة .

وفي رأينا أن الدولة الاسلامية قد عرفت عنصر السيادة كذلك بالرغم من عدم استخدام المسلمين لهذا المصطلح ، وسوف نعود لهذه المسألة في غير هذا الموضع[1] .

١٣ – دار الاســـلام :

دار الاسلام – في مفهومنا الدقيق والسليم – هي الدولة الاسلامية أو دولة المسلمين . وقد تعددت تعريفات الفقهاء المسلمين – متقدمين ومتأخرين – لهذه الدار . فيعرفها الامام أبو زهرة بأنها « هي الدولة التي تحكم بسلطان المسلمين ، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين ، وهذه يجب على المسلمين القيام بالزود عنها ، والجهاد دونها فرض كفاية إذا لم يدخل العدو الديار ، فإن دخل العدو الديار كان الجهاد فرض عين عليهم ، فعليهم جميعا مقاومته ما امكنتهم الفرصة واستطاعوا إلى ذلك سبيلاً »[2] .

ويعرفها الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف بأنها « هي الدار التي تجرى عليها احكام الاسلام ويأمن من فيها بامان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين »[3] .

---

(١) سوف نعرض تفصيلا لمفهوم السيادة في الفقه الاسلامى في الباب الاول من القسم الاول من هذا المؤلف .

(٢) الامام محمد أبو زهرة – العلاقات الدولية في الاسلام – دار الفكر العربي – ص ٥٣ بدون تاريخ .

(٣) الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – دار الانصار بالقاهرة ص ٧١ بدون تاريخ . وفي نفس المعنى الدكتور وهبي الزحيلي – آثار الحرب في الفقه الاسلامى – دار الفكر – بيروت – ص ١٦٧ .

ويعرفها البعض الاخر بأنها « تلك الدولة التي يسودها حكم الشرع الاسلامي وليست مجرد الدولة التي يقيم فيها المسلمون – ولو كانوا الاكثرية فيها – إذا لم يكن حكم الشرع الاسلامي سائدا فيها بوجه عام »[1] .

ويعرفها فقهاء الشافعية بأنها « ما في قبضتنا وان سكنها أهل ذمة وعهد »[2] . وقيل أنه لا خلاف فى أن دار الاسلام تصبح كذلك بظهور احكام الاسلام فيها[3] .

ودار الاسلام تضم جميع الأقاليم الاسلامية ، مهما كانت متباعدة عن بعضها ، وهي وطن المسلمين جميعا كما أنها وطن الذميين ، وبمقتضى ذلك فالوطن بحدوده الجغرافية أو السياسية المتعارف عليها بين الدول الحديثة لا ينطبق على الوطن الاسلامي ، وإنما جميع بلاد المسلمين هى وطن للمسلم ، فهو يمتد مع العقيدة ، فيقول الله تعالي ﴿ يا عبادى الذين آمنوا إن أرضى واسعة فاياى فاعبدون ﴾[4] ، ومن هنا إذا دخل العدو بلاد الاسلام تعين على كافة المسلمين فرض القتال ، إذا لم يكن في أهل تلك البلاد القدرة على دفعهم لان المسلمين جميعا في بقاع الأرض ملزمون بالدفاع عن أي جزء من

---

(١) العالم الباكستاني أبو الاعلى المردودى – نظرية الاسلام السياسية – مطابع الاخبار ص ٢٣ .
وفي نفس المعنى المستشار على منصور – الشريعة الاسلامية والقانون الدولي العام – مطبوعات المجلس الاعلى للشئون الاسلامية بمصر – طبعة ١٩٦٥ ص ٩٢ وما بعدها .

(٢) احمد بن حجر الهيتمى – تحفة المحتاج بشرح المنهاج – جـ ٤ – مطبعة مصطفى محمد بمصر ص ٢٢٢ (بدون سنة) .
وانظر في ذلك ايضا د. محمد رأفت عثمان – الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الاسلام – دار الكتاب الجامعي – طبعة سنة ١٩٧٥ ، ص ١٦٣ وما بعدها .

(٣) الكاساني – بدائع الصنائع في تركيب الشرائع – جـ ٧ – مطبعة الجمالية سنة ١٩١٠ ص ١٣٠ ، ١٣١ وذكر العلامة الكاساني قول ابى حنيفة « أن المقصود من اضافة الدار إلى الاسلام والكفر ليس هو عين الاسلام والكفر وإنما المقصود هو الامن والخوف ، ومعناه أن الامان ان كان للمسلمين فيها على الاطلاق والخوف لكفره على الاطلاق فهى دار الاسلام ، وإن كان الامان فيها لكفره على الاطلاق والخوف للمسلمين على الاطلاق فهي دار الكفر والاحكام مبنية على الامان والخوف لا على الاسلام والكفر » .

(٤) سورة العنكبوت آية ٥٦ .

وطنهم[1] فبلاد الاسلام كلها دار واحدة ولو اختلف حكامها وصارت دولا شتى لنفوذ حكم الاسلام فيها[2] .

وذهب البعض إلى أن وطن الامة الاسلامية هو الارض كلها إذ أن الأرض لله مسترشدا بالآية الكريمة ﴿ لله ملك السموات والأرض ﴾ والمسلمون هم أهل الله في أرضه ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض ﴾ « ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون »[3] .

وان كنا من جانبنا لا نوافق هذا الرأى – الاخير – على اطلاقه إذ بفكرته هذه يلغي دار الحرب كلية وكذلك دار العهد ، ويمكن القول أن وطن الاسلام من الوجهة النظرية هو العالم أجمع ، والاصل عنده أن تكون كلمة الله هى العليا ، وهى القانون الذي يجب أن يسود شتى بقاع الأرض ، أما من الناحية العملية والواقعية فإن ثمة فارق بين الكائن وما يجب أن يكون ، فواقع الحال أن هناك دار حرب واخرى دار عهد لا تخضع للسيادة الاسلامية .

ونخلص مما تقدم إلى أن الشرط الجوهرى لاعتبار الدار دار اسلام ، هو كونها مملوكة من قبل المسلمين – أى تخضع للسيادة الاسلامية – وتحت سلطانهم فتظهر عند ذاك احكام الاسلام .

ويرى البعض أنه ليس من شروط هذه الدار أن يكون فيها مسلمون

---

(١) الامام محمد ابو زهرة – المرجع السابق ص ٥٣ ، د. فؤاد عبد المنعم – مبدأ المساواة في الاسلام – رسالة دكتوراه – طبعة ١٩٧٢ – اسكندرية للطباعة والنشر – ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٢) د. أحمد ابراهيم – المواريث علما وعملا – مكتبة عبد الله وهبه – القاهرة – سنة ١٩٤٢ ص ٨٥ .

د. عبد الكريم زيدان – أحكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام – مؤسسة الرسالة مكتبة القدس – بغداد – سنة ١٩٧٦ ص ١٩ .

(٣) سعيد حوى – الاسلام – جـ ٢ – مراجعة وهبي سليمان الغاوجي – مكتبة وهبه القاهرة – ص ١٥٩ – بدون سنة .

مادامت تحت سلطانهم ، « ليس من شرط دار الاسلام أن يكون فيها مسلمون بل يكفي كونها في يد الامام واسلامه »[1] .

ولعل هذا الفرض ن غير المتصور حدوثه عملا ، إذ أن الأرض التي فتحت بالمسلمين لايمكن – منطقا – الا يسلم فيها احد أو حتى الوالى ، أما كون عدم وجود ولو فرد واحد مسلم فيها وتحكم بالاسلام فعلى حد علمنا لم يحدث ذلك تاريخيا . ولذلك قسم فقهاء الشافعية دار الاسلام إلى ثلاثة اقسام ، أرض يسكنها المسلمون فعلا ، وارض فتحها المسلمون ، وأقروا أهلها عليها على أن يلتزموا بدفع الجزية للمسلمين ، وأرض كان المسلمون يسكنونها ثم غلبهم الكفار عليها فاحتلوها[2] . مثال ذلك أسبانيا وفلسطين واحتلال فرنسا للجزائر ، وهناك عديد من الامثلة على احتلال الدول الكافره لدولة اسلامية وسوف نتناول هذه الجزئية في البنود التالية :

١٤ – دار الحـــــرب :

أختلف الفقهاء في تعريف دار الحرب على رأيين : احدهما أن دار الحرب هي الدار التي لا يكون فيها السلطان والمنعه للحاكم المسلم ، ولا يكون عهد بينهم وبين المسلمين يرتبط به المسلمون ويقيدهم ، فالعبرة عند اصحاب هذا الرأى بالمنعه والسلطان .

والرأى الثاني رأى أبى حنيفة والزيدية ، وبعض الفقهاء وهو أن كون

---

(١) د. عبد الكريم زيدان – احكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام – مؤسسة الرسالة – مكتبة القدس – بغداد – سنة ١٩٧٦ ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) صرح ابن حجر الهيتمى من كبار علماء الشافعية بأن دار الاسلام لا تصير دار كفر مطلقاً باستيلاء الكفار عليها لان الاسلام علو ولا يعلى عليه فضلا عن دليل آخر عقلي مفاده أنه لو حكم بأن دار الاسلام التي استولى عليها الكفار تنقلب إلى دار حرب ، فإن هذا يؤدى إلى حكم فاسد . هو أن المسلمين لو تمكنوا بعد ذلك بالقوة العسكرية من فتح هذه الأرض التى كان يملكها المسلمون فإنهم بفتحها عن طريق القوة يملكون هذه الأرض . مع أنها اصلا مملوكا لملاك مسلمين قبل استيلاء الكفار عليها .

راجع : أحمد بن حجر الهيتمى – تحفة المحتاج بشرح المنهاج – المرجع السابق ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

المنعة والسلطان لغير المسلمين لا يجعل الدار دار حرب ، بل لابد من تحقق شروط ثلاثة لتصير الدار دار حرب .

وأول هذه الشروط : ألا تكون المنعة والسلطان للحاكم المسلم بحيث لا يستطيع تنفيذ الاحكام الشرعية .

وثانيهما أن يكون الاقليم متاخماً للديار الاسلامية بحيث يتوقع منه الاعتداء على دار الاسلام .

وثالث الشروط ألا يبقى المسلم أو الذمي مقيما في هذه الديار بالامان الاسلامي الاول الذي مكن رعية المسلمين من الاقامة فيها . فتكون البلاد التي استولى عليها المسلمون وأمنوا أهلها ، ثم اضطروا إلى الجلاء عنها تحت تأثير حرب أو عامل آخر ليست دار حرب إذا كان الذين سيطروا عليها أبقوا المسلمين ، ورعايا الدولة الاسلامية مقيمين فيها بمقتضى الامان الأول ، وهذا بلاشك لا يكون إلا إذا سالمت هذه الدولة المسلمين وكان معهم سلام لا تعكره حرب ، وأما إذا نقضوا الامان وحاربوا المسلمين فإن الدار دار حرب ، ولو أعطوا أولئك أمانا جديدا[١] .

وان كنا من جانبنا لا نتفق مع الامام ابي حنيفة في شرط المتاخمة الذي هو اساس توقع الاعتداء من وجهة نظره وذلك لان التقدم العلمي والتكنولوجي وتطور اساليب الحرب الذي نشهده هذه الايام جعل الاعتداء متوقع من بلد ضد آخر ولو على بعد أميال بل وهناك صواريخ عابرات قارات يمكن أن تفتك وتدمر بلادا بأسرها دون شرط المتاخمة ومن ثم يضحى شرط المتاخمة – فى هذا الزمان – غير ذى موضوع[٢] . ويعرفها البعض من فئة الزيدية

---

(١) راجع في ذلك الامام ابو زهرة – المرجع السابق – ص ٥٣ ، ٥٤ .
واحمد بن حجر الهيتمى – تحفة المحتاج بشرح المنهاج – جـ ٤ – المرجع السابق ص ٢٣١ .

(٢) انظر في هذا الرأى – الامام ابو زهرة – المرجع السابق – ص ٥٤ .
وراجع في ذلك الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – المرجع السابق ص ٧١ .

بأنها « الدار التي شوكتها لاهل الكفر ولاذمة من المسلمين عليهم »[1] .

ويقول عنها الأباضية « دار الشرك » وهى الدار التى أمرها للمشرك يجرى فيها الاحكام الشركية لا يرد عنها ، ويقابلها عندهم « دار التوحيد » وتظل الدار في رأيهم دار عدل ولو غلب عليها أهل الضلال مشركين أو منافقين مادام يمكن لاهل العدل اظهار دينهم فيها[2] .

ويعرفها البعض بأنها الدار التى لا تجرى فيها أحكام الاسلام ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين[3] .

ويتضح مما تقدم – وأيا كان الاختلاف في التعاريف بين العلماء – أن علماء وفقهاء الاسلام لاحظوا معنى السيادة – وإن لم يستخدموا هذا الاصطلاح – وجودا وعدما فإذا تحققت سيادة المسلمين على ارض فهى دار اسلام ، وأما إذا كانت الأرض خاضعة لسيادة غير المسلمين ، ولم يكن في يوم ما سيادة عليها فهذه ليست داراً للمسلمين[4] .

١٥ – دار العهـــد :

هي البلاد التي كان بينها وبين المسلمين عهد قبل ارادة فتحها ، أو عند ابتداء القتال ، وقد خيروا بين الاسلام أو العهد أو القتال ، فاختاروا العهد على شروط تختلف قوة وضعفا وفق ما يتراضى عليه الطرفان ، وتبعا لحالة تلك الدولة قوة وضعفا ، وحاجتها إلى مناصرة المسلمين . ويبين من ذلك أن الصلح الذي تم بين هذه الدار والمسلمين جعلها دار عهد[1] .

(١) شرح الازهار في فقه الزيدية – جـ ٤ – ص ٥٥١ ، د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ١٩ .

(٢) د. وهبه الزحيلي – المرجع السابق – طبعة ٦٥ ص ١٦٨ وما بعدها .

(٣) الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية المرجع السابق ص ٧١ .

(٤) د. محمد رأفت عثمان – الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الاسلام – ط ٢ سنة ١٩٧٥ – دار الكتاب الجامعي – القاهرة – ص ١٦٧ .

(٥) الماوردى – الاحكام السلطانية – طبعة سنة ١٩٧٨ – مراجعة د. محمد فهمى السرجاني – ص ١٥٦ ، ١٥٧ . القاهرة .

والإمام محمد ابو زهرة – المرجع السابق – ص ٥٥ .

ومن ثم تعد هذه الدار دار عهد وموادعة لا دار اسلام أو دار حرب ، والبعض يعتبرها دار حرب رغم وجود العهد والميثاق(١) .

ونحن لا نتفق مع اعتبار دار العهد دار حرب لان ذلك يخالف أهم المبادىء التى تقوم عليها العلاقات بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول غير الاسلامية ، وهو مبدأ السلم فالاصل في العلاقة بين دار الاسلام وغيرها من الدول هو السلم لا الحرب ، ولا يغير هذه العلاقة إلا رد هجمات الملحدين وعدوان الجاهلين التي تقف في سبيل نشر الدعوة أو الحيلولة دون انتشارها أو عرقلة سيرها ، وعندئذ لايقف المسلمون مكتوفي الأيدى ، لا يدافعون عما يعتقدونه . ومن ثم فلا يبدأ المسلمون بالحرب من غير باعث اللهم إلا ردا لاعتداء أو درءا لفتنة المسلمين في دينهم . فالحرب عندئذ تكون ضرورة أوجبها قانون الدفاع عن النفس وعن العقيدة وعن الحرية الدينية(٢) .

ويؤكد محمد بن الحسن الشيباني فرض دار اخرى هى دار الموادعة أو العهد ويبينهما على السلطان والمنعة ، ولكنه يأتى بأمر جديد هو أنه يفرض أن أهل العهد قد يكونون خاضعين فى نظامهم لدولة أخرى لا تدخل في حكم العهد ، فيقرر أنه إن كان السلطان والمنعه لاهل الجماعة التي عقد معها عقد الموادعة فإنها دار عهد ، وإن كان السلطان والمنعة لدولة أخرى فإنه لا يقرر العهد لاحداهما إلا أن تكون لها ومن معها معاهدة(٣) .

ومن ثم يتضح أن تقسيم البلاد إلى دار اسلام ودار حرب ودار عهد لا يعني أن الاسلام دين حرب بل هو دين سلام ، لقوله تعالى ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه . فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين .فإن انتهو فإن الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لا

---

(١) سعيد حوى – المرجع السابق – ص ١٦٠ .

(٢) الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – المرجع السابق ص ٧١ .

(٣) الامام محمد ابو زهرة – المرجع السابق – ص ٥٦ ، ٥٧ .

تكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين ﴾[1] .

١٦ - تغيير دار الاسلام إلى دار حرب ودار الحرب إلى دار اسلام :

تصير دار الاسلام دار حرب عند ابي حنيفة بثلاث شروط : أولا ظهور احكام الكفر فيها . ثانيا أن تكون متصلة بدار الحرب بحيث لايكون بينهما بلد من بلاد الاسلام . ثالثاً أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمى آمنا بالامان الاول .[2] وعند ابي يوسف ومحمد والزيدية تصير دار الاسلام دار حرب باظهار الكفر فيها[3] . وقال الاحناف والزيدية أن دار الحرب تصير دار اسلام باظهار احكام الاسلام فيها[4] .

١٧ - هل تصير دار الاسلام دار حرب إذا استولت عليها دولة كافرة ؟؟

يقول البعض من فقهاء الاحناف ، حينما نعرض لبحث هذه المسألة بعد اغارة التتار على البلاد الاسلامية واستيلائهم على اجزاء منها . إن تلك البلاد التي احتلها التتار تبقى من جملة بلاد المسلمين ، لعدم اتصالها بدار الحرب ولان الكفرة لم يظهروا فيها احكام الكفر . فقد ظل القضاه من المسلمين ومازالت تقام فيها شعائر الاسلام من آذان وجمع وجماعات ، فبقاء شيء من العلة يبقى الحكم . ومن ثم فإن دار الاسلام لاتكون دار حرب بمجرد

---

(١) سورة البقرة آيات ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ .

(٢) الكاساني جـ ١ - ص ١٣٠ ، وأنظر أيضا عبد الكريم زيدان - المرجع السابق ص ٢٠ وسعيد حوى المرجع السابق ص ١٦١ إذ يقرر « أن أبي حنيفة على هذا المذهب يعتبر الهند وفلسطين وتركستان أجزاءاً من دار الاسلام » .

(٤) الكاساني المرجع السابق جـ ٧ ص ١٣٠ ، شرح السير الكبير للسرخسي جـ ٤ ص ٣٠٢ ، ٣٢٠ ، ٣٢٣ . مطبعة دائرة المعارف بالقاهرة .

استيلاء دولة كافرة عليها مادام يجرى فيها بعض احكام الاسلام[1] . وهذا هو شأن كثير من الدول الاسلامية التي احتلتها دول كافرة ومع ذلك لم تغير وضعها كدولة اسلامية على الرغم من فقدان السيادة الاسلامية عليها . إذ أن فقدان السيادة وحده ليس كافيا لان يحول دار الاسلام هذه التي احتلت إلى دار كفر بل لابد من توافر امور اخرى بجانب فقدان سيادة المسلمين عليها وهو ما افتى به العلامة الاسبيجاني – من متأخرى علماء الحنفية – من أنه يشترط أن تتصل هذه الدار الاسلامية المستولى عليها بدار الكفر أو الحرب وأن تظهر فيها احكام الكفر جهارا ولا يرجعون إلى القضاة المسلمين وآخرها زوال الامان الاول ، أى لم يبق مسلم أو ذمى فيها آمنا إلا بأمان الكفار أو لم يبق الامان الذى كان للمسلم باسلامه وللذمى بعقد الذمه قبل استيلاء الكفرة . فإذا فقد شرط من هذه الشروط ترجح جانب الاسلام احتياطيا[2] .

---

(١) هذا رأى الأمام الحنفى محمد بن احمد الاسبيجاني – القرن السابع الهجري – وكذا رأى الامام الحنفي عبد العزيز بن أحمد بن نصر صالح شمس الائمة الحلواني البخاري من فقهاء الحنفية في القرن الخامس الهجري ذكرهما كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية تأليف العلامة ابى الحسنات محمد بن الحى اللكندى الهندى الطبعة الاولى سنة ١٢٣٤ هـ – مطبعة السعادة بمصر ، ص ٤٢ ، ١٠٨ نقلا عن الدكتور عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٢٠ ، ٢١ .

(٢) الكاساني – بدائع الصنائع – جـ ٧ ص ١٣٠ ، وانظر الدكتور/ محمد رأفت عثمان المرجع السابق – ص ١٦٨ .

ويرى البعض أن كل اقليم « حكم » حكما اسلاميا واستقر فيه الحكم الاسلامي فترة ... هو من دار الاسلام ... ولو ازيل عنها حكم الاسلام بعد ذلك ولو أخرج اهله من المسلمين ، أو انتفى لديهم الامان . فالعبرة بقيام شريعة الله في الاقليم ..

واستقرارها فيه .. فترة من الزمان ولا يعد أى حكم قائم بعد ذلك الا حكما مغتصبا .. يتعين على المسلمين جهاده .

انظر : دكتور على محمد جريشه – المشروعية الاسلامية العليا – مكتبة وهبه – ط ١ سنة ١٩٧٦ ص ٢٤٦ .

١٨ - مكونات عنصر السكان في الدولة الاسلامية :

تستهدف هذه الجزئية بيان العناصر التي يتكون منها عنصر السكان في الدولة الاسلامية ، وذلك من خلال نظرة فقهاء الشريعة إلى العنصر البشري في العالم أجمع ، فقد قسم الفقهاء العالم على اساس العقيدة إلى فريقين ، فريق آمن برسالة الاسلام واستجاب لدعوة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، وفريق لم يستجب ولم يؤمن برسالته فهو غير مسلم ﴿ هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير ﴾[١] . ويتكون عنصر السكان في الدولة الاسلامية من المسلمين باعتبارهم العنصر الغالب (بما فيهم المنافقين) واهل الكتاب والصابئة والمجوس ويخرج من مكونات هذا العنصر المستأمنين - الاجانب - والوثنيين ومنكروا بعثة الرسل والمرتدين ومشركوا العرب على نحو ما سوف نبينه في البنود التالية .

١٩ - المسلمـــون :

هم رعايا الدولة الاسلامية الذين آمنوا بالله سبحانه وتعالى وكتابه المنزل على محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم واتخذوه شريعة ومنهاجاً لهم وآمنوا بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ﴿ آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه ، والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير ﴾[٢] .

والمسلم رعية اسلامية أيا كان موطنه ، أي يتمتع بجنسية الدولة الاسلامية التي تعتمد على رباط العقيدة ، فطالما أسلم الانسان وآمن بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم تمتع برعوية الدولة الاسلامية أيا كانت اقامته . وإذا كان المسلم منتمياً إلى دولة غير اسلامية فذلك لا ينفى سيادة الدولة الاسلامية عليه وذلك لان ولاية المسلم لا تكون لغير المسلم[٣] .

(١) سورة التغابن آية ٢ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٨٥ .

(٣) الشيخ محمد ابو زهرة - العلاقات الدولية في الاسلام - دار الفكر العربي - ص ٦٠ بدون تاريخ .

ومن المتفق عليه أن عنصر السكان في الدولة الاسلامية يتكون - اساساً - من كل انسان يصدق عليه وصف المسلم أيا كان مكان اقامته الفعلي[1] .

ويترتب على هذا النظر - ايضاً - وجوب خضوع المسلم للاختصاص الشخصي للدولة الاسلامية ، أيا كان مكان اقامته الفعلي ، وبصرف النظر عن الدولة التي تمارس اختصاصها الاقليمي في مواجهته[2] .

والكتاب الذي يؤمن به المسلمون هو القرآن الكريم وقد عرفه الفقهاء المسلمين بأنه « كلام الله تعالي المنزل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ العربي ، المنقول الينا بين دفتى المصحف نقلا متواتراً »[3] .

ومن المتفق عليه بين فقهاء المسلمين أن رعايا الدولة الاسلامية تشمل أهل الكتاب المتمتعين بجنسيتها بالنظر لاقامتهم الدائمة في اقليمها استنادا إلى عقد خاص يسمى عقد الذمة[4] على نحو ما سوف نعرض له في تناولنا لمفهوم الاقليات في الفكر الاسلامى فى المبحث القادم .

وقد يتفوه الانسان بالاسلام ظاهرا أما فى باطن ومكنون نفسه ليس كذلك ، وقد أطلق المولى عز وجل على هؤلاء اسم المنافقين ، قال تعالى ﴿ إذ جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد أن المنافقين لكاذبون ﴾[5] وهؤلاء هم الذين استبدلوا الضلالة بالهدى « فطبع الله على قلوبهم فهم لا يفقهون »[6] أى فلا يصل إلى قلوبهم هدى ولا يخلص إليها خير فلا تعى ولا تهتدى فهم اعداء الاسلام لقوله تعالى

---

(١) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد - اصول القانون الدولي العام - جـ ١ - الجماعة الدولية - طبعه ١٩٨٥ ص ١١١ .
والاستاذ د./ صبحي محمصاني - القانون والعلاقات الدولية في الاسلام - دار العلوم للملايين - بيروت - سنة ١٩٧٢ ص ٨٥.

(٢) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد - المرجع السابق ص ١١١ .

(٣) الشيخ بدران ابو العينين بدران - اصول الفقه - طبعة سنة ١٩٦٩ - دار المعارف اسكندرية ص ٥٧ ، ٥٩ .

(٤) الامام محمد ابو زهرة - المرجع السابق ص ٦١ .

(٥) سورة المنافقون آية رقم (١) .

(٦) سورة المنافقون آية رقم (٣) .

﴿ هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله أنى يؤفكون ﴾[1] أى كيف يصرفون عن الهدى إلى الضلال [2]. فهم العدو الحقيقي للرسول وللمسلمين ، هم العدو الكامن داخل المعسكر المختبيء داخل الصف وهو اخطر من العدو الخارجي الصريح ظاهر العداوة . فقال تعالى ﴿ فاحذرهم ﴾ أى أن النبى لم يؤمر بقتلهم فالله مقاتلهم حيثما صرفوا وأنى توجهوا وكانت حكمة الله في ذلك بالغة ، فالقلوب لله وحده وهو الذى يعلم ما فيها ويحاسب عليه فاما الناس فلهم ظاهر الامر ، كى لا يأخذوا الناس بالظنه ، وكى لا يقضوا فى أمورهم بالفراسة ! ويظهر ذلك من أن الله سبحانه وتعالى قد عرف نبيه محمد صلى الله عليه وسلم قبيل وفاته بالمنافقين الذين اندسوا بين صفوف المسلمين وظلوا على نفاقهم إلى أواخر حياته ولكن الرسول لم يطردهم من الجماعة وهم يظهرون الاسلام ويؤدون فرائضه[3] .

نخلص من ذلك أن من قال أنا مسلم حتى ولو لم يطمئن قلبه بالايمان فلا حيله أمام الدولة الاسلامية من اعتباره رعية من رعاياها تبسط عليه سيادتها ويحتمى فى حماها .

٢٠ - أصناف غير المسلمين :

جدير بالذكر أن تقسيم البشر على أساس العقيدة أمر جلل يترتب عليه نتائج هامة في تحديد مركز الشخص في الدولة الاسلامية وهل يعد من الرعايا أم لا يعد كذلك .

فضلا عما يرتبه هذا التقسيم من نتائج فى الاخره وما يترتب على ذلك من جزاء يتولاه المولى عز وجل .

---

(١) سورة المنافقون - آية رقم (٤)

(٢) راجع تفسير بن كثير - مختصر تفسير بن كثير - المجلد الثالث - دار القرآن الكريم - بيروت - اختصار وتحقيق محمد على الصابوني - طبعة سنة ١٩٨١ ص ٥٠٣ ، ٥٠٤ .

(٣) لمزيد من التفصيل حول حكم المنافقين راجع :
سيد قطب - في ظلال القرآن جـ ١ - دار الشروق - طبعة سنة ١٩٨٥ - تفسير سورة المنافقون - ص ٣٥٧١ وما بعدها .

وسوف نعرض فى هذا البند لاهل الكتاب ، والمجوس والصابئة ، والدهرية والمشركين ومنكروا بعثة الرسول والمرتدين . وبعض الديانات الاخرى مثل البهائية وذلك تبيانا لموقف الاسلام من هذه الطوائف وصولا لتحديد من يندرج منهم في مفهوم عنصر السكان في الدولة الاسلامية أو يخرج عن هذا المفهوم .

٢١ - أهل الكتاب :

عرف فقهاء الحنفية الكتابي بأنه كل من اعتنق دينا سماويا ، وله كتاب منزل كالتوراه والانجيل وصحف ابراهيم وشيث وزبور داود ، فلا يقتصر أهل الكتاب على اليهود والنصارى فقط بل يشمل غيرهم من أصحاب الكتب السماية المنزلة[١] .

ويرى الحنابلة والشافعية أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى دون غيرهم عملا بقوله تعالى ﴿ أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من

---

(١) الامام فخر الدين بن منصور الاوزجندى (الحنفى المذهب) ولفيف من العلماء - الفتاوى الهندية المشهورة بالعالمكيرية - مطبعة بولاق - مصر - ١٣١٠ هـ - جزء أول - ص ٢٨١ المطبعة الكبرى الاميرية .

الحصكفى - الدر المختار شرح تنوير الابصار على هامش رد المحتار في الدار المختار جـ ٣ ص ٣٧٠ .

الامام فخر الدين عثمان بن على الزيلعي (الحنفى) - تبيين الحقائق كنز الدقائق طبعة أولى - المطبعة الاميرية الكبرى ببولاق مصر - سنة ١٣١٣ هـ ص ١١٠ .

ابن الاثير - الكامل في التاريخ - جزء ١ - دار بيروت للنشر - بيروت سنة ١٩٦٥ ص ٤٧ ، ٢٢٣ .

حيث يؤكد في هذا الصدد :

أن المنزل على شيث خمسين صحيفة ، وأنزل الزبور على داود . وخالف فى ذلك الجصاص وحصر اهل الكتاب في اليهود والنصارى فقط انظر :

الامام ابى بكر احمد بن على الرازى الجصاص - احكام القرآن - جـ ٣ - دار المصحف - شركة مكتبة ومطبعة عبد الرحمن بالقاهرة - تحقيق محمد الصاوى قمحاوي ص ٣٢٥ .

قبلنا »[1] وهذا يدل على أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى دون غيرهم ، وأن صحف إبراهيم وشيث وزبور داود كانت مواعظ وأمثال لا أحكام فيها فلا يثبت لها حكم الكتب المشتملة على الاحكام[2] .

ويؤكد جانب من الفقه المعاصر أن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط بدلالة الآية الكريمة ﴿ أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ﴾ فهى صريحة فى أن أهل الكتاب فى عرف القرآن هم اليهود والنصارى دون غيرهم[3] .

وقيل أن الصحف التي كانت لابراهيم وموسى عليهما السلام كانت شبهة كتاب ، وفيها مناهج علمية ومسالك عملية ، أما العلميات فتقرير كيفية الخلق والابداع ، وتسوية المخلوقات على سنة نظام وقوام تحصل منها حكمته الأزلية ، وتنفذ فيها مشيئته السرمدية[4] .

أما العمليات ، فتزكية النفوس عن درن الشبهات ، وذكر الله تعالى باقامة العبادات ورفض الشهوات الدنيوية ، وايثار العادات الاخروية وذلك لقوله تعالى فى سورة الاعلى ﴿ قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون

---

(١) سورة الانعام الآية ١٥٦ .

(٢) بن قدامه – المغنى – جـ ٧ – مكتبة القاهرة سنة ١٩٦٩ .
والقرطبى – الجامع لاحكام القرآن – جـ ٨ – دار الكتب – ص ١١٠ في تفسير سورة التوبة .
النووي – المجموع شرح المهذب – جـ ١٨ – الناشر زكريا على يوسف – مطبعة الامام – القاهرة ص ١٦٩ .
ابى بكر أحمد بن على الرازى الجصاص – احكام القرآن – المرجع السابق – ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(٣) د. عبد الكريم زيدان – احكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام – طبعة ثانية سنة ١٩٧٦ – مؤسسة الرسالة – ويستند في رأيه إلى ما انتهى إليه الجصاص الحنفى في احكام القرآن – جـ ٣ – ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(٤) أنظر : محمد عبد الكريم الشهرستاني – الملل والنحل – مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر – سنة ١٩٦٧ – جـ ١ ص ٢٢٩ .

الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى ﴾[1] ثم قال عز من قائل ﴿ ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ﴾[2] فيبين المولى عز وجل أن ما اشتملت عليه الصحف هو ما اشتملت عليه هذه السورة[3] .

٢٢ - الصابئـــة :

في اللغة صبأ الرجل : إذا مال وراغ ، فيحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الانبياء قيل لهم الصائبة[4] . والصابئة تدعى أن مذهبها هو الاكتساب ومدار مذهبهم على التعصب للروحانين فهم المقدسون عن المواد الجسمانية ، المبرءون عن القوى الجسدانية ، المنزهون عن الحركات المكانية ، والتغيرات الزمانية ، قد جبلوا على الطهارة ، وفطروا على التقديس والتسبيح ، فهم يقولون أن الواجب عليهم تطهير أنفسهم من دنس الشهوات الطبيعية حتى تحصل مناسبة ما بينهم وبين الروحانيات فحينئذ تسأل حاجتهم منهم ويعرضوا عليها أحوالهم فيشفعون لهم إلى خالقهم وخالق تلك الروحانيات وهذا لا يحدث - من وجهة نظرهم - الا باكتسابهم وفطام أنفسهم عن دنيات الشهوات والتضرع والابتهال والصيام عن المطعومات والمشروبات وتقريب القرابين والذبائح[5] .

ويقولون عن الكواكبي المدبرات السبع السيارة فى أفلاكها ولكل روحاني منها هيكل ولكل هيكل فلك ونسبه الروحانى منها إلى الهيكل نسبة الروح إلى الجسد ، فهو ربه ومدبره وكانوا يسمون الهياكل أربابا وربما

---

(١) سورة الاعلى من الاية ١٤ - ١٧ .

(٢) سورة الاعلى من الاية ١٨ - ١٩ .

(٣) محمد عبد الكريم الشهرستاني - الملل والنحل - المرجع السابق - ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .
وراجع تفسير السورة في :
الامام الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي المتوفي سنة ٧٧٤ مختصر تفسير بن كثير - اختصار محمد علي الصابوني - دار القرآن الكريم بيروت - المجلد الثالث - سنة ١٩٨١ ص ٦٣٠ ، ٦٣١ .

(٤) ، (٥) محمد عبد الكريم الشهرستاني - الملل والنحل - المرجع السابق ص ٦ . ومحمد بن ابي بكر الرازى - مختار الصحاح - المرجع السابق ص ٣٥٤ .

يسمونها آباء والعناصر أمهات[1] .

وجدير بالذكر أن الصابئة اختلف فى امرهم بين الفقهاء ، فروى أبو حنيفة أنهم أهل كتاب ، وقال أبو يوسف ومحمد (صاحب أبو حنيفة) ليسوا من أهل كتاب ، وقال ابو الحسن الكرخى[2] ان الصائبين الذين هم عند أبى حنيفة من أهل الكتاب إنما هم قوم ينتحلون دين المسيح ويقرأون الانجيل ، أما الصابئون الذين يعبدون الكواكب فإنهم ليسوا بأهل كتاب عندهم جميعا[3] وقال بن قدامه الحنبلي[4] ينظر فيهم فإن كانوا يوافقون أحد أهل الكتابين في دينهم وكتابهم فهم منهم والا فليسوا من أهل الكتاب .

وروى عن الحسن البصرى أنهم بمنزله المجوسى ، وعن الاوزاعى ومالك أنهم من المشركين بين اليهود والنصارى ليس لهم كتاب[5] ويبدو أن الخلاف حول طبيعة الصابئة وديانتهم بلغ حدا بين الفقهاء تعذر معه الوقوف على حقيقتهم لعدم وضوح ديانتهم فقال كل فقيه فيهم بناء على ما ظهر له من أمرهم .

وفى العراق في الوقت الحاضر أقلية من الصائبة وهم يعتقدون بالله عز وجل ويؤمنون باليوم الآخر ، ويدعون أنهم يتبعون تعاليم آدم عليه السلام وأن نبيهم جاء لينقى دين آدم مما علق به ، وعندهم كتاب يسمونه « الكانزابرا » أى صحف آدم .

ومن عباداتهم الصلاة وتقتصر على الوقوف والركوع والجلوس على الأرض دون سجود ويؤدونها في اليوم ثلاث مرات ، قبل طلوع الشمس

(١) لمزيد من التفصيل حول الصابئة راجع الشهرستاني : المرجع السابق ص ٨ وما بعدها . حيث عرض لمناظره بين الصائبة والحنفاء .

(٢) الشيخ محي الدين ابى محمد بن عبد القادر بن أبى الوفاء القرشي الحنفى المصرى – الجواهر المعنية في طبقات الحنفية – طبعة أولى – مطبعة مجلس إدارة المعارف النظامية . بحيدر آباء بالهند – جـ ٢ ص ٣٤٠ ص ٣٤٠ نقلا عن الدكتور/ عبد الكريم زيدان المرجع السابق ص ١٣ .

(٣) الجصاص – احكام القرآن – المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٢٨ .

(٤) ابن قدامه – المغنى جـ ٧ مكتبة القاهرة – سنة ١٩٦٩ ص ١٠٣ .

(٥) الجصاص – احكام القرآن – المرجع السابق – جـ ٣ ص ٩١ .

وعند زوالها وقبيل غروبها ويتوجهون في صلاتهم إلى النجم القطبي[1] فهم – وهذا هو اعتقادهم – يمكن اعتبارهم من أهل الكتاب وفقا للمذهب الحنفي[2] .

٢٣ – المجـــوس :

قوم يعظمون الانوار والنيران ويدعون نبوة زرادشت ، وهم فرق شتى منهم الكيوقرنية ويعتقدون بأصلين يزدان ،أهرمن وقالوا يزدان أزلى قديم (النور) وأهرمن محدث مخلوق وقالوا أن سبب خلق أهرمن أن يزدان فكر فى نفسه وقال أنه لو كان منازع فكيف يكون ؟ وكانت هذه الفكرة رديئة سيئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدث الظلام وسمى أهرمن . وكان مطبوعا على الشر . وزعموا أن النور خير الناس ويحارب النور الظلام وعند الظفر به تكون القيامه[3] ، ومنهم الزروانيه يعتقدون فى زوران بالخير والنور وأهرمن بالشر . ومنهم الزراداتشيه ويعتقدون في نبوته وظهرت الصابئة في أول سنة من ملكه ونزل فى ارض الهند وان الله سبحانه وتعالى جعل روح زردشت في شجرة فى أعلى عليين وأن الله بعثه نبياً ورسولا وكان دينه عبادة الله والكفر بالشيطان والنهى عن المنكر والامر بالمعروف . وقال النور والظلمة أمران متضادان ولذلك يزدان وأهرمن وهما مبدأ موجودات العالم . وقيل له كتاب يسمى « زند أوستا » ومنهم المانوية ومنهم الحزمية اصحاب بابك الخرمى وهم شر طوائفهم لايقرون بخالق ولا معاد ونبوة ولا حلال ولا حرام[1] .

---

(١) الاستاذ/ عبد الرازق الحسينى – الصابئون في حاضرهم وماضيهم – مطبعة العرفان بلبنان – طبعة ثانية سنة ١٩٥٨ م ص ٤٢ وما بعدها – اشار اليه الاستاذ الدكتور/ عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ١٥ .

(٢) راجع : د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٦٥ .

(٣) الشهرستاني – المرجع السابق ص ٢٤٤ ويقول « المجوس يعظمون النار لمعان فيها ، منها أنها جوهر شريف علوى ، ومنها أنها ما أحرقت الخليل إبراهيم ومنها التعظيم لها ينجيهم في المعاد من عذاب النار » ص ٢٥٥ المرجع السابق .

(١) الشهرستاني – المرجع السابق ص ٢٤٤ .
د. عبد الكريم زيدان المرجع السابق ص ١٥
من مصائد الشيطان – مطبعة البابي – مصر سنة ١٣٥٧ هـ جـ ٢ ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

اختلف الفقهاء في اعتبار المجوس من أهل الكتاب ، فقال الشافعي أنهم أهل كتاب بدلالة أخذ الجزية منهم[1] إذ لا تؤخذ الجزية إلا من أهل الكتاب .

ويقول الماوردي فى احكامه السلطانية « أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى وكتابهم التوراه والانجيل ، ويجرى المجوس مجراهم فى أخذ الجزية منهم[2] . ويؤكد البعض أن المجوس أهل كتاب فيروى أن عمر بن الخطاب جلس إلى بعض الصحابه فقال : ما أدرى كيف أصنع بالمجوس ؟ فوثب عبد الرحمن بن عوف فقال أشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « سنوا بهم سنة أهل الكتاب »[3] وقال الشهر ستاني أن المجوس لهم شبهة كتاب[4] ولكن الثابت تاريخيا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح مجوس أهل هجر على الجزية[5] . فذكر أبو عبيد « كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مجوس هجر ، يدعوهم إلى الاسلام ، فمن أسلم قبل منه ومن لا ضربت عليه الجزية » . « كما صالح عليه الصلاة والسلام أهل البحرين ومعظمهم من المجوس وأقر عليهم أبى العلاء بن الحضرمى ، وبعث أبا عبيدة بن الجراح ليجمع الجزية منهم »[6] .

وروى أبو يوسف عن ابى طالب كرم الله وجهه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر أخذوا الجزية من المجوس وقال على كرم الله وجهه : أنا أعلم الناس بهم كانوا أهل كتاب يقرأونه ، وعلم يدرسونه فنزع

---

(١) الشافعي – الام – مطبوعات كتاب الشعب – الجزء الرابع ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٢) الماوردى – الاحكام السلطانية – المطبعة المحمودية التجارية بمصر ص ١٣٧ .

(٣) ابو بكر على أحمد بن يحيى بن جابر البغدادى – تاريخ البلازدى – فتوح البلدان – طبع دار النشر للجامعين ببيروت – سنة ١٩٥٨ م ص ٢٧٦ . – النووى – شرح المهذب – جـ ١٨ – الناشر زكريا على يوسف – مطبعة الامام ص ١٦٩ .

(٤) الشهرستاني – الملل والنحل جـ ١ – المرجع السابق ص ٢٣٣ ، طبعة عام ١٩٦٤ مطبعة محمد على صبح القاهرة جـ ١ ص ٨٤ .

(٥) ابو يوسف – الخراج ص ٢١ . المطبعة السلفية سنة ١٣٩٢ هـ .
ابو عبيد القاسم – الاموال ص ٢١ المطبعة العامرية سنة ١٣٥٣ هـ القاهرة .

(٦) أبو يوسف – الخراج – ص ٧٤ .

من صدورهم »[1] . ويقول بن قدامه الحنبلي أن المجوس ليس لهم كتاب ، ولا تحل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم وهو قول عامة العلماء المسلمين الا أبا نور فإنه أباح ذلك لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «إسنوا بهم سنة أهل الكتاب » ، ولما روى أن حذيفة تزوج مجوسية ، ولانهم يقرون بالجزية فأشبهوا اليهود والنصارى[2] .

ويرى بعض الفقهاء المحدثين أن المجوس ليسوا أهل كتاب لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » يدل على أنهم غيرهم ، لانه لو كانوا منهم لقال هم من أهل الكتاب[3] .

وأيا ما كان الخلاف حول طبيعة المجوس وهل هم أهل كتاب أم لهم شبهة كتاب فإن المسلمين تركوهم وما يدينون ، وأقاموا شعائرهم الدينية في حرية ، وقد تناقص عددهم على مر السنين تناقصا ملحوظاً ، واعتنقت الغالبية العظمى منهم الاسلام ، وفي ايران في الوقت المعاصر طائفة منهم يكثرون فى مدينة « يزد » ومن عقائدهم التناسخ وعبادة النور واباحة نكاح المحارم[4] . وعلى الرغم من كل هذا فقد أمرنا رسولنا الكريم بأن نعاملهم معاملة أهل الكتاب .

٢٤ – الدهريـــــة :

ينكرون الخالق ، ولا ميعاد عندهم ولا قيامة ، ويقولون لا اله ولا صانع للعالم ، وأن هذه الأشياء وجدت بلا خالق ، فهم قوم عطلوا المخلوقات عن خالقها وقالوا ما أورده الله سبحانه وتعالى عنهم في سورة الجاثية ﴿ وقالوا ما

---

(١) دكتور/ عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ١٥ .
(٢) ابن قدامه – المغنى – جـ ٧ ص ١٣١ المرجع السابق .
(٣) دكتور/ عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ١٥ .
(٤) انظر : دكتور/ على حسن الخربوطلى – الاسلام وأهل الذمة – لجنة التعريف بالاسلام – طبعة ١٩٦٩ الكتاب التاسع والابعون – ص ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ .
وانظر أيضاً د. عبد الكريم زيدان المرجع السابق ص ١٦ .

هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الدهر ﴾[1] وهم يعتقدون أن في كل ستة وثلاثين ألف سنة يعود كل شيء إلى ما كان عليه ، وزعموا أن هذا قد تكرر مرات لا تتناهى ، فكابروا العقول وكذبوا المنقول ولذلك قالوا « وما يهلكنا الا الدهر » وقال تعالى ﴿ وما لهم بذلك من علم ان هم إلا يظنون ﴾[2] أى هم واهمون متخيلون ، وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى يؤذينى بنى آدم بسبب الدهر وأنا الدهر بيدى الأمر أقلب ليله ونهاره »[3] . وفى رواية أخرى لا تسبوا الدهر فإن الله تعالى هو الدهر[4] .

ومن ثم تعد نظرة الدهرية نظرة قصيرة جيل يموت وجيل يحيا وفى ظاهر الامر – عندهم – لا تمتد اليهم يد بالموت ، إنما هى الايام تمضى ، والدهر ينطوى ، فإذا هم أموات ، فالدهر إذن هو الذي ينهى آجالهم ويلحق بأجسامهم الموت فيموتون وهى نظرة سطحية لا تتجاوز المظاهر ولا تبحث عما وراءها من أسرار والا فمن اين جاءت اليهم الحياة وإذا جاءت فمن ذا يذهب بها عنهم ؟ ومن زاوية أخرى فإن الموت لا ينال الاجسام وفق نظام محدد وعدد معلوم من الايام أو السنين فالاطفال يموتون والشباب وهكذا الشيوخ والاصحاء يموتون كالمرضى والاقوياء يموتون كالضعاف ومن ثم لا يصلح الدهر إذن تفسيرا للموت عند من ينظر للأمر نظرة فاحصة[5] .

وحرى بالذكر أن ما قاله الدهريون هم نفس ما ردده قوم عاد عندما حاجوا وثمود قوم صالح فكانوا يقولون أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابا وعظاما أنكم مخرجون ، هيهات هيهات لما توعدون . إن هى الا حياتنا الدنيا

(١) سورة الجاثية آية ٢٤ .

(٢) سورة الجاثية آية ٢٤ .

(٣) الامام بن كثير – مختصر تفسير بن كثير – المرجع السابق ص ٣١١ في تفسير سورة الجاثية . وأخرجه الطبراني عن ابى الضحى عن مسروق .

(٤) أخرجاه فى الصحيحين ورواه ابو داود والنسائي .

(٥) انظر :
سيد قطب – في ظلال القرآن – دار الشروق المجلد الخامس الطبعة الشرعية الحادية عشر سنة ١٩٨٥ ص ٣٢٣٢ .

نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين[١] . ويقول بن عابدين في حاشيته أن الدهرية منكروا الصانع يعتبروا مرتدين[٢] ويخضعون لحكم المرتد على نحو ما سوف يأتي بيانه .

٢٥ – المشركــــون :

وهؤلاء يقرون بربوبية الله تعالى ، ولكنهم لا يفردونه بالعبادة ، بل يشركون معه غيره كعبدة الأوثان من العرب[٣] . وعبدة الشمس والكواكب والملائكة[٤] ، ومنهم من يعبد ما يستحسنه[٥] .

٢٦ – منكرو بعثة الرسل :

وهؤلاء يؤمنون بالله ولكنهم ينكرون بعثة الرسل فلا يؤمنون بنبي ولا رسول كفريق من الفلاسفة[٦] مثل حكماء الهند من البراهمة لا يقولون بالنبوات أصلا ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلون ، لان أكثر حكمهم فلتات الطبع ، وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات ، ومنهم حكماء الروم وهم منقسمون إلى القدماء الذين اساطين الحكمة ، وإلى المتأخرين وهم المشاءون ، وأصحاب الرواق ، واصحاب ارسطوطاليس ، وإلى فلاسفة العجم[٧] ويرى بن عابدين انهم مرتدون[٨] .

---

(١) الدكتور/ محمود وصفي – الارتباط الزمني والعقائدي بين الانبياء والرسل – لجنة لتعريف بالاسلام – المجلس الاعلى للشئون الاسلامية – الكتاب الثامن عشر سنة ١٩٦٥ ص ٢٦٨ .

(٢) بن عابدين – حاشية رد المحتار على الدار المختار في شرح تنوير الابصار – جـ ٤ طبعة ١٩٦٦ – مطبعة الحلبي بمصر – ص ٢٢٦ .

(٣) بن عابدين – رد المحتار – جـ ٣ – ص ٣٩٦ ويرى انهم مرتدون .

(٤) الشيخ محمد بن أحمد الشربيني – مغنى المحتاج إلى معانى الالفاظ المنهاج مطبوع على متن المنهاج للنووى – مطبعة مصطفى محمد بمصر – جـ ٤ ص ٢٤٤ .

(٥) بن قدامه – (الحنبلي) – المغنى – المرجع السابق جـ ٧ ص ٧٩٦ .
وراجع في ذلك ايضا د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ١٦ .

(٦) بن عابدين – رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار – المطبعة العثمانية سنة ١٣٢٤ هـ جـ ٣ ص ٣٩٦ .

(٧) الشهرستاني – الملل والنحل – المرجع السابق ص ٦٠ .

(٨) بن عابدين – حاشية رد المحتار ص ٢٢٦ المرجع السابق .

٢٧ - المرتـدون :

المرتد لغة هو الراجع مطلقا[(١)] ، وشرعا الراجع عن دين الاسلام[(٢)] والردة معناها الرجوع عن دين الاسلام طوعا واختيارا بالقول أو بالفعل[(٣)] ، فالمرتد هو المسلم الذى ينكر أمرا ثابتا ثبوتا قطعيا يقينيا في الدين الاسلامي كأن ينكر افتراض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج أو ينكر حرمة شرب الخمر أو أكل لحم الخزير[(٤)] ، وانكار الحكم شيء وإقتراف الفعل مع ثبوت الايمان بحكمة شيء آخر إذ الاخير لا يعتبر مرتدا وإن كان يعد آثما .

ويشترط لوقوع الردة وصيرورة الشخص مرتدا العقل الطوع والاختيار فلا تعتبر ردة المجنون ولا الصبى الذي لا يعقل ولا السكران الذاهب العقل ولا المكره إذا كان قلبه مطمئن بالايمان . وليست الذكورة شرطا لوقوع الردة وكذا البلوغ عند الاحناف خلافا لغيرهم ، كالحنابلة إذ عندهم البلوغ شرط لاعتبار الردة[(٥)] ، ويعتبر رأى الحنابلة هو الاصوب من وجهة نظرنا إذ أن ردة الصبى وهو دون سن التكليف لا تعتبر رده عملا بقول رسول الله (ص) رفع القلم عن ثلاث النائم حتى يستيقظ والصبى حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق ... والردة كما تكون بالالفاظ تكون أيضاً بالافعال بأن يأتى المسلم فعلا من الافعال الذي يدل على استخفافه بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا[(٦)] والقاء القرآن الكريم في قذر عمدا[(٧)] .

(١) محمد بن أبى بكر الرازي - مختار الصحاح المرجع السابق ص ٢٣٩ .

(٢) ابن عابدين - حاشية رد المحتار - المرجع السابق ص ٣٥٦ وطبعة سنة ١٩٦٦ ص ٢٢١ مطبعة الحلبي .

(٣) د. صبحي محمصاني - المرجع السابق - ص ٢٠٠ .

(٤) الاستاذ الشيخ زكريا البرى - الاسلام وحقوق الانسان - مجلة عالم الفكر - مارس سنة ١٩٧١ ص ١١١ .

(٥) الكاساني - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - المطبعة الجمالية بمصر - طبعة أولى سنة ١٣٢٧ هـ - جـ ٧ ص ١٣٤ - وهو الامام علاء الدين ابي بكر بن مسعود الكاساني الحنفى المذهب الملقب بملك العلماء المتوفي سنة ٥٨٧ هـ .

(٦) ابن عابدين - رد المحتار - المرجع السابق ص ٣٩٢ .

(٧) ابو عبد الله الخرشى - مالكى المذهب - شرح الخرشى - على مختصر الامام ابي الضياء سيدى خليل - مطبعة بولاق القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٣١٧ هـ جـ ٨ ص ٦٢ .

وإن كنا نرى أن في الصلاة بلا وضوء عمدا لا يعد مرتدا لان الشارع قد رتب الجزاء على ذلك ببطلان الصلاة ولا يقل أحد – على حد علمنا – أن من بطلت صلاته يعد مرتدا عن الاسلام .

٢٨ - حكم المرتد :

اختلف الفقه الاسلامي في حكم المرتد سواء بالنسبة للرجل أو المرأة وذلك على النحو التالي :

بالنسبة للرجل المرتد فقد رأى الاحناف أن امهاله ثلاثة أيام وعرض الاسلام عليه ليس على سبيل الوجوب ولكنه على سبيل الاستحباب[١] فإذا رجع فيها المرتد واتجه جانب آخر من الفقه إلى أن المرتد إذا ظفر به قبل أن يحارب فإنه يقتل لقوله عليه الصلاة والسلام « من بدل دينه فاقتلوه »[٢] ويقول الامام جعفر الصادق من رغب عن الاسلام وكفر بما أنزل على محمد (ص) بعد اسلامه فلا توبه له وقد وجب قتله[٣] وقد فصل جانب ثالث

---

(١) الفتاوي الهندية – المرجع السابق – جـ ٢ ٢٥٧ .
وابن قدامه – المغنى – الحنبلي – جـ ٨ المرجع السابق ص ١٢٣ ، ١٢٥ .
وراجع ايضا في نفس المعنى ا.د. صبحي المحمصاني – المرجع السابق ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٢) البخاري بشرح العيني جـ ٢٤ ص ٧٩ ، الجامع الصغير للسيوطى جـ ٢ رقم ٨٥٥٩ .
وأنظر أيضاً :
ابن الوليد محمد ابن أحمد بن محمد بن رشيد القرطبي – المشهور بأبن رشد الحفيد) بداية المجيهد ونهاية المقتصد (١–٢) جـ ١ – دار الفكر مكتبة الخانكي بدون سنة ص ٣٨٣ .

(٣) محمد جواد مغنيه – فقه الامام جعفر الصادق – عرض واستدلال دار العلم للملايين – بيروت – جـ ٦ ص ٣٠٨ ويضيف « وبانت منه أمرأته وقسم ما ترك على ولده » .
وأنظر أيضاً :
الاستاذ/ عبد القادر عوده – التشريع الجنائي الاسلامي – مقارنا بالقانون الوضعى جـ ١ سنة ١٩٨٤ ص ٦٦١ حيث يؤكد في هذا الصدد :
تعاقب الشريعة على الرده بالقتل لانها تقع ضد الدين الاسلامى وعليه يقوم النظام الاجتماعي للجماعة ... كما أن هناك عقوبة تبعية للرده هى المصادرة لمال المرتد واختلف الفقهاء في مدى المصادرة فمذهب مالك والشافعي والرأى الراجح في مذهب أحمد على أن المصادرة تشمل كل مال المرتد ، ومذهب ابي حنيفة يؤيده بعض الفقهاء في مذهب احمد على أن مال المرتد الذي =

من الفقه هذه المسألة مقررا انه لا تقبل توبته واما إذا حارب ثم ظهر فإنه يقتل بالحرابة ولا يستتاب سواء كانت حرابته بدار الاسلام أو بعد أن الحق بدار الحرب إلى أن يسلم . وأما إذا أسلم المرتد المحارب بعدأن أخذأو قبل أن يؤخذ فإنه يختلف في حكمه فإن كانت حرابته في دار الحرب فهو عند مالك الحربي يسلم لاتباعه عليه في شيء مما فعل في حالة ارتداده ، وأما ان كانت حرابته في دار الاسلام فإنه يسقط اسلامه عنه حكم الحرابة خاصة وحكمه فيما جنى حكم المرتد إذ جنى فى ردته دار الاسلام ثم اسلم[١] .

ويذهب الامام ابراهيم النخعي وابو الحسن الكرخي إلى أن المرتد يستتاب أبدا[٢] . وقيل أن الامام ابراهيم النخعي لم يعن بأنه يستتاب أبدا أى يستتاب دائما ولا يقام عليه الحد لان هذا مخالف للسنة والاجماع ، ولكنه يعنى أنه يستتاب ، فإن تاب عفى عنه ، فإن عاد فارتد يستتاب ثانية ، فإن تاب عفى عنه وهكذا كلما تكررت منه الردة تكرر عليه الاستتابة فإن تاب لا يقتل ، قال النخعي يستتاب المرتد فإن تاب ترك والا قتل وعدد الاستتابه ثلاث مرات فقد ذكر ابن قدامه في المغنى أن ابراهيم النخعي فيمن يقول لا يقتل المرتد حتى يستتاب ثلاثا . وروى عن علي وابن عمر انه لا تقبل توبته بعد المرة الثالثة لانه مستخف ومستهزىء بالاسلام[٣] .

أما فيما يتعلق بالمرأة المرتدة فهى عند ابى حنيفة تحبس حتى تسلم[٤] أما الجمهور فيرى قتل المرأة فى حالة ردتها[٥] وإن كانت الاتجاهات الفقهية

= اكتسبه بعد الرده هو الذي يصادر ، أما ماله الذى اكتسبه قبل الرده فهو من حق ورثته المسلمين ، وهناك رواية عن أحمد بان المال المكتسب بعد الردة لا يصادر أن كان للمرتد من يرثه من أهل دينه الذي اختاه وهى رواية غير مشهوره وانظر ايضاً : المغنى بن قدامه جـ ٧ ص ١٧٤ .

(١) بداية المقتصد – المرجع السابق – ص ٣٨٣ .

(٢) د. محمد رواس قلعة جى – موسوعة فقه ابراهيم النخعى – عصره وحياته – جـ ١ دار النفائس – بيروت – الطبعة الثانية – سنة ١٩٨٦ – سنة ١٤٠٦ هـ – ص ٤٩٤ .

(٣) فخر الدين عثمان بن على الزيلعي – (الحنفى المذهب) – تبين الحقائق كنز الدقائق جـ ٣ – طبعة أولى – المطبعة الاميرية ببولاق مصر سنة ١٣١٣ هـ ص ٢٨٤ .

(٤) الفتاوى الهندية – المرجع السابق – ص ٢٥٧ .

(٥) بداية المقتصد – المرجع السابق ص ٢٨٣ .

التى ترى قتل المرتد قد استندت إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « من بدل دينه فاقتلوه »[١] الا أن هناك من الاتجاهات الفقهية يرى أن هذا الحديث من اخبار الآحاد مما يستوجب الشك في صحته والاخذ به خاصة وأنه يتعارض مع الآية الكريمة ﴿ لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغى ﴾[٢] وكذلك قال بن الطلاع أن فى المصنفات لم يقع أن النبى (ص) عاقب مرتداً أو زنديقا بالقتل[٣] .

وحرى بالذكر أن الآية الكريمة ﴿ لا اكراه فى الدين ﴾ يتجلى فيها مبدأ الاسلام وتكريمه للانسان واحترام فكره ومشاعره ، وترك امره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلاله في الاعتقاد ، وتحميله تبعة اختياره وحساب نفسه . وهذه هى اخص خصائص التحرر الانساني ، الذي تنكره على الانسان بعض المذاهب المتعسفة والنظم المذله التى لا تسمح لهذا الكائن الذي كرمه الله – باختيار عقيدته – أن ينطوى ضميره على تصور للحياة ونظمها غير ما تمليه عليه الدولة بشتى اجهزتها التوجيهية وما تمليه عليه بعد ذلك بقوانينها واوضاعها ، ان حرية الاعتقاد هى اول حقوق الانسان التى يثبت له بها وصف انسان فالذى يسلب انسانا حرية الاعتقاد إنما يسلبه انسانيته ابتداء ... ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة ، والا من الاذى والفتنة ... والا فهى حرية بالاسم لا مدلول لها فى واقع الحياة[٤] .

ورب معترض يقول أن قتل المرتد باتفاق الفقهاء عدا أبو حنيفة بالنسبة للمرأة يتعارض مع حرية العقيدة والآية الكريمة ﴿ لا اكراه فى الدين ﴾ والاجابة على ذلك تخلص في أمرين : أولهما : « أنه من الواضح أن قتل المرتد لا يمكن أن يكون عقوبة على الكفر ذاته وتركه الدين الاسلامى ،

(١) البخاري بشرح العينى – جـ ٢٤ ص ٧٩ والسيوطى – الجامع الصغير – جـ ٢ رقم ٨٥٥٩ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٥٦ .

(٣) راجع الدكتور صبحي محمصاني – المرجع السابق ص ٢٠١ .

(٤) لمزيد من التفصيل حول تفسير الآية الكريمة ﴿ لا اكراه فى الدين ﴾ راجع سيد قطب في ظلال القرآن – المجلد الاول – المرجع السابق ص ٢٩١ ، وابن كثير المرجع السابق ص ٢٣١ المجلد الاول .

بدليل أن غير المسلمين من اليهود والمسيحين الاصليين قد كفل لهم الاسلام حرية العقيدة وحمايتها ، من غير اكراه ولا تضييق . ويتعين حينئذ أن يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي قام بها المرتد حين ادعى الدخول في الاسلام زورا وبهتاناً ثم اعلن خروجه منه قصدا للاساءة اليه ، والطعن فيه ، وانضم إلى صفوف اعدائه الماكرين الذين يحاربونه بجميع الوسائل ، ومنها الدعاية أو ما اصطلح على تسميته في العصر الحاضر بالحرب النفسية أو المعنوية . وهذا هو ما يقرره القرآن الكريم ويحكيه عن اليهود في صدر الدعوة الاسلامية ، إذ كانوا يتخذون من اعلان الدخول في الاسلام والانضمام نفاقا إلى صفوفه ، ثم المسارعة إلى الخروج منه وسيلة للكيد والاضرار بالدعوة الاسلامية »[١] ، يقول الله تعالى ﴿ وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذى انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ، ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى احد مثل ما أوتيم أو يحاجوكم عند ربكم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم ﴾[٢] ويقول الامام محمد عبده « ويظهر لى أن النبى صلى الله عليه وسلم ما أمر بقتل المرتد إلا لتخويف أولئك الذين كانوا يدبرون المكايد لارجاع الناس عن الاسلام بالتشكيك فيه ، لان مثل هذه المكايد إذا لم يكن لها أثر فى نفوس الاقوياء من الصحابه الذين عرفوا الحق ووصلوا فيه إلى عين اليقين ، فإنها قد تخدع الضعفاء كالذين عرفوا بالمؤلفة قلوبهم ، وبهذا يتفق الحديث الآمر بذلك مع الآية النافية للاكراه في الدين والمنكرة له ... »[٣] .

ثانيهما أن قتل المرتد حينئذ ، وهو عدو للدولة الاسلامية التى تستند إلى الرابطة الدينية الاسلامية بين اهلها ، وتظل بلوائها أهل الاديان الاخرى الاصليين – لا يتعارض مع الحرية الدينية كما أن المعاقبة على جريمة الخيانة العظمى لا يتعارض مع الحرية المكفولة للمواطنين بمقتضى الدساتير ، ففى

---

(١) الاستاذ ذكريا البرى – الاسلام وحقوق الانسان – حق الحرية – مجلة عالم الفكر – فبراير ومارس سنة ١٩٧١ صادرة عن وزارة الارشاد والانباء بالكويت – ص ١٠٥ : ١١٥ .

(٢) سور آل عمران – الآية ٧٢ ، ٧٣ .

(٣) تفسير المنار جـ ٣ ص ٣٣٣ .

الحرية التزام بالنظام العام الذي تقوم عليه الدولة وعدم الخروج عليه[(١)] .

وفي فهمنا أن ما حدث من أمور الرده في عهد خلافة ابى بكر الصديق رضى الله عنه عندما حارب المرتدين « جماعات » عن الاسلام ، كما حارب مانعى الذكاة وهى ضريبة الدولة وحق الفقراء ومورد مرافق الدولة العامة التى يستفيد بها كل من تظله هذه الدولة على اراضيها ، فضلا عن الزود عنها واعداد العدة والعتاد من هذه الاموال وإنما كانت هذه الحروب منعا للفتنة وزودا عن النظام العام للدولة لا عقوبة على كفرهم أو ردتهم عن الاسلام .

وهو ما اكده جانب من الفقه حيث قال « إذا كانت الرده جماعية ، مقرونة بانشقاق المرتدين وخروجهم عن طاعة الامام أو بالالتحاق بالعدو فعندئذ يجب قتالهم حتى يتوبوا وذلك بعد الانذار وبعد مناظرتهم على الاسلام وايضاح دلائله ، ففى هذه الحالة تعتبر الرده بمنزلة الفتنة والفتنة — بنص القرآن الكريم — أشد من القتل »[(٢)] .

ومن ثم يبين مما تقدم أن أصول الحرية الدينية تأخذ شكلها الواضح وهو ألا يكره أحد على الدخول فى الاسلام ، وفى الوقت نفسه تقرر أيضاً ألا يسمح باطلاق الحرية لإرتكاب المفاسد والشرور ونشر الفتن والفساد واعمال المنكر بين الناس ، حتى تمضى الدعوة الاسلامية في طريقها وحينئذ تصبح دائرة الامر بالمعروف والمجادلة بالتى هى أحسن منفصلة عن دائرة النهى عن المنكر . ففى مجال نشر العقيدة وضعت قاعدة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لقوله تعالى ﴿ لست عليهم بمسيطر إلا من تولى وكفر ﴾[(٣)] ولا اكراه في الدين وفي دائرة النهي عن المنكر كان للسيف استخدامه فقد ارتفع لواء تطهير الدنيا كلها من الفتنة والفساد سواء رضيت الدنيا ام لم ترضى ، ومن ثم فالدعوة إلى سبيل الله تكون بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتى هى

(١) الاستاذ زكريا البرى — المرجع السابق ص ١١٤ .

(٢) راجع الدكتور/ صبحي محمصاني — المرجع السابق — ص ٢٠١ والآية الكريمة من سورة البقرة ١٩١ ، ٢١٧ ﴿ واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة أشد من القتل ﴾ ﴿ والفتنة أكبر من القتل ﴾ .

(٣) سورة الغاشية آية ٢٢ ، ٢٣ .

احسن ، وهو ما كان له أبلغ الاثر فى انتشار الاسلام وظهوره على الدنيا بأسرها ... ﴿ ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾[(1)] .

خلاصة القول أنه لا تعارض بين حرية العقيدة والاعتقاد ومحاربة المرتد عن الاسلام وقتله اتقاء للفتنة وليس عقوبة على الكفر وهو مالا يتعارض مع ما تدعو إليه المواثيق الدولية واعلانات حقوق الانسان على نحو ما سوف يأتى بيانه في مواضيع هذا البحث .

ومما يؤسف له ويثير الاشمئزاز في النفوس ويدخل الغصه على القلوب ما ظهر في الاونة الاخيرة وبالتحديد منذ عام ١٨٤٤ ميلادية من فئة ضالة ارتدت عن الاسلام وتدعى لنفسها دينا جديدا يعتبروه ناسخا للشريعة الاسلامية السمحاء وما قبلها واطلقت على نفسها البابية أو البهائية ... وهو ما سوف نعرض له في عجالة في البند التالي بالقدر الذي يتسع له هذا البحث تبيانا لرأى الاسلام فيهم .

٢٩ - البابية أو البهائية :

يرجع تأسيس البهائية إلى على محمد المولود بشيراز عام ١٨١٩ ميلادية[(2)] . إذ دعى لنفسه واطلق على نفسه « الباب » إلى الله ، فمن اراد

(١) آل عمران – آية ١٥٩ وانظر في حرية العقيدة الدينية ابو الاعلى المودودى شريعة الاسلام في الجهاد والعلاقات الدولية – دار الصحوه للنشر بالقاهرة سنة ١٩٨٥ ترجمة د. سمير عبد الحميد ابراهيم ومراجعة د. عبد الحليم عويس وابراهيم يونس ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) كان أبوه محمد رضا الشيرازي ينتسب إلى بيت النبوة .. وقد توفى قبل أن يبلغ الولد سن الفطام ، فكفله خاله على الشيرازى الذى كان يشتغل بالتجارة واشركه خاله معه في التجارة وكان عمره وقتئذ سبعة عشر عاما – درس العلوم الدينية والرياضيات ، ثم اشتغل بالروحانيات ، فكان يسهر الليل وفي النهار يقف على سطح منزله تحت أشعة الشمس المشرقة ، فاعتراه ذهول ووجوم ، مما كان له ابلغ الاثر على قواه العقلية تحت تأثير الخلوة والعزلة . وسافر إلى كربلاء اتباعا لنصيحة خاله حيث درس على بعض العلماء منهم احمد الاحسائي مؤسس فرقة المشيخة وتلميذه كاظم الرشتى مؤسس الفرقة الكشفية ، وظل يدرس على الأخير حتى انقطع وتغيب ردحا من الزمن ثم عاد إلى مجلس الرشتى شارد الذهن وفى حاله ذهول واخذ يتحدث بالفاظ عدها تلامذة الرشتى خارجه عن منهج الشريعة والسنة النبوية فابدوا له النصح دون جدوى فهجروه ، فإذا به يدعو لنفسه ، ويظهر من الزهد والتقشف مما

أن يصل إلى الله تبارك وتعالى وهو طريق مسدود وطلب مردود اللهم الا عن طريق الرسالة والنبوة والولاية – وذلك من وجهة نظره – والوصول إلى تلك المناصب متعذر ولا يمكن الا بالواسطة ... وهو الواسطة .. أى هو الباب – كما يزعم – إلى الله وهو المهدى المنتظر ، واستطاع أن يجمع حوله ثمانية عشر شخصا سماهم « حرف حى » فحرف الحاء يعادل (٨) بالحروف الابجدية ، والياء يساوى (١٠) ومجموع الحرفين (١٨) واخذ يلقى عليهم تعاليمه ومبادئه حتى جهر بدعوته فى الخامس من جمادى الاول سنة ١٢٦٠هـ ، سنة ١٨٤٤ ميلادية وراح مريدوه يعلنون تأيدهم له ويحرضون الناس للانضمام تحت لوائه . ولاق في ايران معارضة شديدة ومقاومة من علمائها نتج عنها أن مال اليه بعض العوام من الناس ، فأعلن نفسه المهدى المنتظر – الذي يعتقد فى ظهوره الشيعة الامامية ويظهر فى مكة بين الركن والمقام – بعد أن كانت دعوته أنه الباب ، ولم يكن في العقائد البابية وتعاليمه السرية ما يمنع مثل هذا الاعتقاد ، فالامام عندهم مظهر من مظاهر الله في ارضه وواسطه للناس لانكشاف الحقائق له ، وادعى أنه أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وتعاليمه التى جمعها في بيانه افضل من تعاليم الرسول عليه الصلاة والسلام ومن القرآن وأن البيان ناسخ للقرآن . وقد صادفت دعوته بعض النجاح عند عدد قليل من ابناء وطنه شيراز ، ومن أهم كتب الباب كتابه البيان العربي الذى كتبه خلال اقامته في قلعة « ماه كو » وأبوابه ٣٦١ بابا وله كتاب البيان الفارسى[1] .

أمال اليه كثير من العامة وبسطاء العقول . واطلق على نفسه الباب والواسطة إلى الله تعالى أو إلى الامام الموعود « أنا مدينة العلم وعلى بابها » فلا يجوز دخول البيوت إلا من ابوابها فاطلق على نفسه الباب إلى الله تعالى وسمى أتباعه بالبابيه ، وبدأ دعوته على ١٨٤٤ م وكان أول اتباعه الملا حسين البشروتي واطلق عليه باب الابواب وكان ذلك في ٢٣ مارس سنة ١٨٤٤م وأعتبر اتباعه ومريديه هنا اليوم عيدا عندهم اطلقوا عليه « عيد المبعث » .

راجع فى ذلك :

– الشهرستاني – الملل والنحل – طبعة ٦٧ – المرجع السابق – ص ٤١ وما بعدها .

– والدكتور/ مصطفى محمود – حقيقة البهائية – دار المعارف القاهرة – سنة ١٩٨٥ طبعة أولى ص ١٣ وما بعدها .

(١) الشهرستاني – الملل والنحل – المرجع السابق ص ٤٦ .

وتتلخص عقائد البهائية في الاعتقاد بوجود اله واحد أزلى نظير ما يعتقد به المسلمون ، إلا أن البهائين يستمدون صفات الخالق من اساس العقيدة الباطنية التى ترى ان لكل شيء ظاهرا وباطنا ، وأن هذا الوجود مظهر من مظاهر الله ، وأن الله هو النقطة الحقيقية ، وكل ما في الوجود مظهر له ، وأن الباب مظهر من مظاهر الله في الأرض بعد النبي[1] . أما عبادتهم فقد وردت في كتاب البيان الذي نسخه خليفة الباب وهو « على حسين » الملقب بالأقدس ، فالسنة عندهم تسعة عشر شهرا كل شهر تسعة عشر يوما ومجموعها ٣٦١ يوما .

والصوم عندهم فى الشهر التاسع عشر ومدته تسعة عشر يوما يمتنعون فيها عن الطعام والشراب من الشروق إلى الغروب ، والصلاة عندهم فرضت على كل بهائي بالغ وهم يؤدونها على انفراد تسع ركعات في ثلاثة أوقات (حين الزوال ، وفي البكور ، وفى الآصال) متوجهين شطر مدينة عكا حيث يرقد بها بهاء الله ، وليست عندهم صلاة جماعة إلا فى الصلاة على الميت ويسبق الصلاة عندهم وضوء فإذا لم يجدوا ماء يذكر الانسان عباره باسم الله الا طهر الا قدس خمس مرات ثم يشرع في الصلاة[2] . ولا صلاة

= وانظر ايضا د. عائشة عبد الرحمن – بنت الشاطيء – قراءة وثائق البهائية – مركز الاهرام للترجمة والنشر – طبعة أولى سنة ١٩٨٦ ص ٤١ وما بعدها . وانظر ايضا د. مصطفى محمود – حقيقة البهائية – دار المعارف سنة ١٩٨٥ ص ٢٩ .

(١) يقول الباب فى كتابه البيان « انني انا الله الا سلط الا سلط . والا ثبت الا ثبت والا غيث إلا غيث . تبارك الله من سلط مستلط رفيع ، تبارك الله من وزر متزر وزير . تبارك الله من حكم محتكم بديع ، تبارك الله من جمل مجتمل جميل تبارك الله من بذخ مبذخ بذيخ ... تبارك الله من بدء مبتدىء بدىء .. الخ » (مفتاح باب الابواب ٢٧٨) نقلا عن الدكتور مصطفى محمود – المرجع السابق ص ٣٠ وما بعدها .
ويقول تلميذ الباب بهاء الله في لوح أحمد ص ١٥٤ « أنه لسلطان الرسل وكتابه البيان أم الكتاب » .
ويقول الباب (حضرة صاحب النقطة الشيرازى) فلتمحون كل ما كتبتم ولتستدلن بالبيان وما أنتم فى ظله تنشأون (الباب السادس من الواحد السادس من البيان) وكان اتباعه يحرقون المصاحف اكتفاء بما نزل في البيان .
المرجع السابق ص ٣٤ وما بعدها .

(٢) الشهرستاني الملل والنحل – المرجع السابق ص ٥١ وما بعدها .

للجمعة عندهم والوضوء بماء الورد والسجود على البلور والمقصود بالصلاة عندهم هو التكبير والتحميد والتعظيم قولا وفعلا لحضرة النقطة (الباب) ولهذا كان الشيرازى يقول ... نحن الصلاة[1] . والحج عندهم إلى الدار التى نزل بها (بهاء الله حسين) خلال اقامته بالعراق . وليس هناك وقت معين للحج . والزواج عندهم بواحدة فقط ويصرح باثنين في حالة العدل بينهما ويبيحون زواج الاقارب عدا زوجة الاب[2] ، وقد لاقت البهائية معارضة شديدة ومقاومة من علماء ايران حيث أمر حاكم شيراز باخراج الباب من جمعه لمناظرة بين العلماء واخرجوه من مجلسه وكفروه وأعلنوا وجوب قتله فأمر الحاكم بسجنه في شيراز ثم نقله إلى قلعة « ماه كو » في اذربيجان ثم إلى قلعة جهريق . وبعد فشله في المناظرة اعلن على رؤوس الاشهاء قولته المشهورة ان غضب الله على كل من يعتبرني وكيلا عن الامام أو الباب اليه . وإن غضب الله على كل من ينسب إلى انكار وحدانية الله ، وأنى انكر نبوة محمد خاتم النبيين أو رسالة أى رسول من رسل الله ، أو وصايه على أمير المؤمنين ، أو أى احد من الائمة الذين خلفوه »[3] . وبذلك نجا الباب من القتل إلا أنه ما لبث أن عاود نشاطه سنة ١٨٤٥م وفى عام ١٨٤٧ أمر الشاه باعتقاله في قلعة « ماه كو » في ولاية أذربيجان بالقرب من الحدود الايرانية الروسية ، وازدادت الفتن والاضطرابات من أتباعه فأصدر الشاه ناصر الدين أمره باعدامه ونفذ فيه حكم الاعدام في شهر يوليو سنة ١٨٤٩ وكان عمره واحد وثلاثين عاما[4] ، ومما هو جدير بالذكر أن مفتى الديار المصرية افتى بأن البهائية ليست دينا ، كما أن الازهر الشريف اعتبر معتنقوها من المسلمين مرتدين عن الاسلام واصدر الازهر الشريف بيانا في مارس عام ١٩٨٥

---

(١) الدكتور مصطفى محمود – حقيقة البهائية – المرجع السابق ص ٤٨ .

(٢) د. مصطفى محمود – المرجع السابق ص ٧٢ .

(٣) الشهرستاني – الملل والنحل – المرجع السابق ص ٤٦ .

(٤) الشهرستاني – المرجع السابق ص ٤٦ ، ٤٧ ، الدكتوره/ عائشة عبد الرحمن – قراءة في وثائق البهائية – المرجع السابق ص ٥٦ حيث ذكرت أن اعدامه تم في يوليو سنة ١٨٥٠ والدكتور/ مصطفى محمود – المرجع السابق ص ٢٣ .

يحذر فيه من البهائية[1] .

ومن ثم يبين مما تقدم أن البهائية أو البابية ليست دينا جديدا ومعتنقوها مرتدين عن الاسلام والعياذ بالله يجب التبرء منهم فهم حزب الشيطان وصدق الله العظيم حين قال فى كتابه الكريم ﴿ استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان الا إن حزب الشيطان هم الخاسرون ﴾[2] ، ﴿ إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب ﴾[3] .

إذا كانت أركان دولة الاسلام شأنها شأن أى دولة قانونية ، إلا أنها ترتفع عن ذلك بخصائص وسمات جعلت أمتها خير أمة أخرجت للناس ، وجعلت دولتها أقوى دولة عرفها التاريخ .

٣٠ – الامـة الاسلاميـة :

عرف القرآن الكريم الامم السابقة على الاسلام وذكرها فيقول عز من قائل ﴿ وقطعناهم فى الأرض أمما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك وبلوناهم

(١) جاء في بيان الازهر الشريف ما يلي :

« ان مذهب البهائية اشتمل على عقائد تخالف الاسلام ، وبابها كل الاباء ، منها ادعاء أن هذا المذهب فاسخ لجميع الاديان ، وادعاء النبوة لبعض زعماء هذا المذهب ومن ثم فهو مذهب باطل يرفضه الاسلام ، وليس من مذاهب المسلمين المعتبره ، ولا من فرق اليهود ولا النصارى ، ويعلن الازهر ان من اتبع المذهب البهاتي من المسلمين يكون مرتدا عن الاسلام وتنطبق عليه احكام المرتدين ، لانهم ضالون مضلون بل مفسدون في الأرض . وهذه الجماعة في الاغلب جماعة سياسية تخضع للصهيونية ، وتعمل على تنفيذ براجها في الاوطان العربية الاسلامية ، وآية ذلك انهم اتخذوا قبليهم حينا ، فهم ادوات الصهيونية العالمي فاحذروهم ، ونحوهم عن مراكزهم واعمالهم المؤثرة انهم جراثم أوبئة فتحصنوا ضدهم بالاسلام واستمسكوا باصلية القرآن الكريم وسنة رسول الله محمد خاتم النبيين والمرسلين عليه الصلاة والسلام » .

انظر لمزيد من التفصيل فيما تقدم :

د. عائشة عبد الرحمن – قراءة في وثائق البهائية – المرجع السابق ص ٢٦ وما بعدها .

(٢) سورة المجادلة آية ١٩ .

(٣) سورة البقرة آية ١٦٦ .

بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون ﴾(١) ، وقوله تعالى ﴿ وما كان الناس الا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون ﴾(٢) . ومن الامم الصالحة أمة إبراهيم عليه السلام قال تعالى ﴿ ربنا وأجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا انك أنت التواب الرحيم ﴾(٣) .

وحدد القرآن الكريم خصائص هذه الامة فقال تعالى ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ﴾(٤) . والوسط هو الخيار والاجود فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وسط في قومه أى أشرفهم نسبا ، والامة الوسط هى الامة العدل(٥) تشهد الحق وتقول الصدق ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾(٦) . أمة تعبد الله حق عبادته وتقدس وحدانيته وصمديته . ﴿ ان هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون ﴾(٧) ﴿ وان هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون ﴾(٨) ، ولاشك فى أن الانتماء إلى العقيدة الاسلامية هو الرباط الذي يربط بين المسلم والامة الاسلامية فهو رباط ديني واجتماعي ، والامة الاسلامية هي شعب الدولة الاسلامية(٩) ، التى إستهدف الاسلام اقامتها(١٠) والاخوة الاسلامية هى رابطة تأتى من اعتبار

---

(١) سورة الأعراف آية ١٦٨ .

(٢) سورة يونس آية ١٩ .

(٣) سورة البقرة آية ١٤٣ .

(٤) سورة البقرة آية ١٢٨ .

(٥) محمد بن أبي بكر الرازى – مختار الصحاح – دار التنوير العربي – بيروت – لبنان ص ٣٢٠ .

(٦) سورة الانبياء آية ٩٢ آل عمران ١١٠ .

(٧) سورة الانبياء آية ٩٢ .

(٨) سورة المؤمنون آية ٥٢ .

(٩) أنظر فى التفرقة بين الأمة الاسلامية والدولة الاسلامية :
أ.د. محمود حلمي – نظام الحكم الاسلامى – مقارنا بالنظم المعاصرة – دار الفكر العربي – سنة ١٩٧٣ ص ١٤ .

(١٠) الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان – احكام القانون الدولى في الشريعة الاسلامية – دار النهضة العربية سنة ١٩٧٠ ص ٢١٧ .

الاسلام لها هدفا يرنو لتحقيقه[1] أى هذه الامة التى تربط بين رعاياها رابطة الاسلام أو التزام احكامه فمن اعتنق الاسلام فهو مسلم يتمتع بجنسية الدولة الاسلامية أيا كان مكان اقامته ومن لم يعتنق الاسلام فهو ذمى يتمتع بالجنسية في الدولة الاسلامية إذا منح عقد الذمة الذى يقتضى اقامته فى الدولة الاسلامية اقامة مؤبده على نحو ما سوف يأتى بيانه . وتلفظ الامة الاسلامية من بين رعاياها الكافر المنكر لوجود الله فلا يتمتع بالرعوية الاسلامية ايا كانت اقامته ولعل هذه خصيصه تتميز بها الدولة الاسلامية عن غيرها من الدول في القانون الدولى المعاصر الذى توجد به دولا كثيرة تمنح جنسيتها لافراد شعبها الكافرين بوجود الله أو ليسوا من أهل الكتاب ، فأساس الرعوية الاسلامية هو الاسلام أو الالتزام بأحكامه سواء كان الرعية مسلم أو ذمى – والرعوية تعنى في الوقت الحالي الجنسية .

٣١ – الجنسية والاختصاص الشخصي في الشريعة والفقه الاسلاميين :[2]

بعد أن عرضنا لتعريف دار الاسلام ودار الحرب ودار العهد ، يجدر بنا أن نوضح على ضوء ما تقدم طبيعة العلاقة بين الدولة الاسلامية ورعاياها أو

(١) الدكتور/ عبد الرحمن عزام – الرسالة الخالدة – لجنة التعريف بالاسلام – مطبوعات المجلس الاعلى للشئون الاسلامية – القاهرة – الكتاب السادس عشر سنة ١٩٦٤ ص ٣١ وما بعدها .

(٢) « الشرع أو الشريعة هو ما نزل به الوحى على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأحكام في الكتاب والسنة مما يتعلق بالعقائد والوجدانيات وافعال المكلفين قطعيا أو ظنياً » .
انظر موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الاسلامى جـ ١ – المجلس الاعلى للشئون الاسلامية القاهرة سنة ١٣٨٦ صفحة ١٣ .
ويستخدم اصطلاح الفقه للتعبير عن احد مدلوليه فقد يقصد به :
« العلم بالاحكام الشرعية العلمية من أدلتها التفصيلية : وهو علم يستنبط بالرأى الاجتهاد ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل » .
وقد يقصد به « مجموع الاحكام التي توصل الائمة إلى استنباطها من الادلة التفصيلية .
انظر الاستاذ الدكتور/ محمد الحسينى حنفى – المدخل لدراسة الفقه الاسلامى ط ٣ – دار النهضة العربية – القاهرة – ص ١٣ والموسوعة سالفة الذكر ص ١١ ، ١٣ .
وانظر استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – اصول القانون الدولى العام – جـ ١ المرجع السابق هامش ص ١٠٩ .

ما يطلق عليه اصطلاح الاختصاص الشخصى .

وإذا كان اصطلاح الاختصاص الشخصى للدولة فى مواجهة رعاياها غير المقيمين في اقليمها من الاصطلاحات التي لم تستخدم في التراث الفقهي الاسلامى فمن المستقر عليه أن واجب الدولة الاسلامية حماية رعاياها المقيمين خارج اقليمها – فضلا عن حمايتها لرعاياها المقيمين على الاقليم – مسلمين كانوا أو ذميين متى تعرضوا للافتئات على حقوقهم من الدول الاخرى وهو ما يعبر عنه فى الفقه الدولى المعاصر بالحماية الدبلوماسية[١] . فهذه الحماية قاصرة على فئة الرعايا المقيمين خارج الدولة أما المقيمين داخلها منهم مناط البحث . وإذا كانت رابطة الجنسية هى مناط تحديد العلاقة بين الشخص ودولته فى القوانين الوضعية ، فإن من المسلم به فقها أن المسلم رعية اسلامية[٢] تظله الدولة الاسلامية بسيادتها في كل مكان حتى وإذا كان الملم منتميا لدولة غير اسلامية ، فهذا لا ينفى سيادة الدولة الاسلامية عليه أيا كان موطنه . والبعض يرى – وبحق – أن الجنسية في الشريعة الاسلامية تقوم على اساس الدار أى الدار الاسلامى أو بمعنى آخر على أساس الاسلام ومنعته والتزام احكامه ، أو الكفر به ، فأهل دار الاسلام هم جنسية واحدة سواء كانوا مسلمين أو ذميين محكومين بحكومة واحدة أو بحكومات متعددة ومهما تميز المصرى عن السورى أو العراقي أو المغربي فذلك تمييز محلي أو اقليمي لا ينبنى عليه حكم شرعي ولا يؤدى إلى تمييز في الخارج . وأهل دار الحرب لهم جنسية واحدة مهما تعددت بلادهم وحكوماتهم ومهما تميز الانجليزى عن الفرنسى أو الامريكي فذلك تمييز داخلي فيما بينهم ، ولكن أحكام الشريعة واحدة بالنسبة لهم جميعا متفرقين ومجتمعين . فأساس الجنسية في دار الاسلام عند أصحاب هذا الرأى اعتناق الاسلام أو التزام أحكامه . فمن اعتنق الاسلام فهو مسلم ، ومن التزم احكام الاسلام ولم يسلم فهو ذمى ، وأساس الجنسية في دار الحرب هي انكار الاسلام وعدم التزام

(١) استاذنا الدكتور/ محمد سامى عبد الحميد – المرجع السابق ص ١١٢ .

(٢) الامام محمد أبو زهرة – العلاقات الدولية في الاسلام – المرجع السابق – ص ٦٠ .

أحكامه[1] . وتتغير جنسية المسلم والذمى بتغير الاساس الذي تقوم عليه[2] وأيا ما كان الأمر فإن سيادة الدولة الاسلامية على رعاياها سواء كانوا مسلمين أو ذميين تتجلي فى أمور نعرض لها في البنود التالية :

٣٢ – سيادة الدولة الاسلامية على رعاياها :

سبق أن تناولنا سيادة الدولة « في نطاق القانون الدولى » أو اختصاصها الشخصى على رعاياها وقلنا أنها مطلقة لا يحدها شيء اللهم إلا قواعد القانون الدولى العام وما تلزم به الدولة نفسها في اتفاقات في هذا الصدد بما لا يتعارض والاختصاص الاقليمي للدول الاخرى على الاجنبى الذي يقيم على اقليمها .

ولما كان أساس السلطة وسيادة الدولة فى القانون الدولى أو الداخلي مقرر من البشر فإن الامر جد يختلف بالنسبة لاساس السلطة وسيادة الدولة في الشريعة الاسلامية لان الذى قررها هو الدستور الاساسي الخالد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يملك البشر مجتمعين التعديل فيه أو التبديل[3] .

(١) الاستاذ عبد القادر عوده – التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعى – جـ أول – دار الطباعة الحديثة – ص ٣٠٧ .

(٢) الاستاذ/ عبد القادر عوده – المرجع السابق – ص ٣٠٨ .

إذ يقرر أن « تتغير الجنسية في الشريعة الاسلامية بتغير الاساس الذي تقوم عليه فتتغير جنسية الحرب باعتناق الاسلام ، أو الدخول في ذمة المسلمين والتزام احكام الاسلام ، ويشترط للدخول في الذمة الهجرة إلى دار الاسلام ، فلا يعتبر المحارب ذميا وهو في بلده إلا أن يدخل البلد كله في الذمة ويلتزم أهله احكام الاسلام فلا يشترط حينئذ الهجرة ، لان البلد كله في الذمة ، وتتغير جنسية المحارب باسلامه دون حاجة لهجرته إلى دار الاسلام وإن كان أبو حنيفة يشترط لاعتباره معصوما أن يهاجر إلى دار الاسلام . وتتغير جنسية المسلم والذمى بتغير الاساس الذي تقوم عليه ، فتتغير جنسية المسلم بالردة وتتغير جنسية الذمى بعدم التزام احكام الاسلام وبالاقامة الدائمة فى دار الحرب » .

وللمزيد من التفصيل حول أحكام الجنسية في الاسلام – انظر المرجع السابق – ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

(٣) راجع لمزيد من التفصيل حول المقارنة بين اساس السلطة فى نظرية السيادة والنظرية الاسلامية. الدكتور/ فتحى عبد الكريم – الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي – دراسة مقارنة – مكتبة وهبه بالقاهرة – سنة ١٩٧٧ ص ٣٠٩ وما بعدها .

ويؤكد البعض أن الاساس القانوني للسلطة في الدولة الاسلامية هو كتاب الله وسنة نبيه . فقد بين دستور الامة الاسلامية أساس السلطة العامة بتقريره حق الامر وباعترافه بهذا الحق لجماعة تمثل الامة الاسلامية كلها ، ثم بتقرير واجب الطاعة لقرارات تلك الجماعة فالثابت من قوله تعالى ﴿ وإذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة .. ﴾ وقوله ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم .. ﴾ انه سبحانه وتعالى قد استخلف الامة الاسلامية كلها في الحكم ، فالمؤمنون هم خلفاء الله فى الأرض . وإذن فهي خلافة عمومية لايستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عند الله وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة ولما كان لايمكن لافراد الامة مجتمعين أن يتولوا أمرها ، لذلك فقد وجهها - « القرآن الكريم » إلى اختيار جماعة منها للقيام بهذا الامر وذلك برضاء واتفاق المسلمين جميعا ، ثم خول هذه الجماعة الحق في إصدار الاوامر إلى بقية افراد الامة وذلك كله ظاهر من قوله تعالى ﴿ ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾[1] .

ومن ثم يبين أن الاساس القانوني للسلطة فى الشريعة الاسلامية واختصاص الدولة فى مواجهة الرعايا ليس من صنع البشر ولكنه من عند الله .

وحرى بالذكر أنه قد يتبادر إلى الذهن أن هذا قريب من النظريات الثيوقراطية . والحق أنه ليس كذلك على نحو ما سوف نفرد له فصلا خاصا في القسم الاول من هذه البحث فتناول فيه السيادة في الاسلام بشيء من التفصيل .

وإذا كانت ثمة نظريات كثيرة وضعت كمحاولات للتقييد من غلواء السلطة في القانون الوضعى كنظرية القانون الطبيعي ونظرية الحقوق الفردية ونظرية التحديد الذاتي ... الخ . فإن الشريعة الاسلامية الغراء جاءت كاملة

(١) الاستاذ الدكتور/ فتحى عبد الكريم - المرجع السابق .

مكتملة يخضع لها الحاكم والمحكوم يمارسون سلطاتهم واختصاصاتهم وفقاً لقواعد عليا تقيدهم ولا يستطيعون الخروج عليها[1] .

اذن فالسلطة مقيدة بأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة التى تشكل نوعا ساميا من القانون الدستورى يعلو على القانون الوضعى . لان الامة الاسلامية كلها ولو اجتمعت لا تستطيع أن تتناوله بالتغيير أو التبديل .

ومن ثم يبين أن سلطة الدولة فى ممارستها لاختصاصاتها مقيدة بالقانون الاعلى الذى تستمد منه هذه السلطة وجودها ، وكما يقول الماوردى أن قانون الدولة الاعلى هو قانون الشريعة ويجب أن يخضع له الحاكم والمحكوم[٣] .

كما أكد ابن تيميه أن الشريعة هى اعلى مصدر للسلطة ومع اعترافه بالحاجة إلى السلطة السياسية وضرورة طاعتها الا أنه يرى مع ذلك أن فكرة الطاعة لا يجب أن تتم إلا إذا كانت السلطة منسجمة مع متطلبات أوامر الشريعة[٣]

ويؤكد الامام الغزالى حقيقة هامة وهى أن مجال السلطة في تحقيقها لاهدافها وممارستها لاختصاصها له صلة وثيقة بالقانون كقيد على هذه الممارسات فلا تستطيع أن تخرج عنه - ويعتبر القانون هو المبين والمحدد لهذه الاختصاصات وحدودها على اساس من العدالة والانصاف - الامر الذي يجعله قادرا على حل مشاكل المجتمع بأسره[٤] .

---

(١) الاستاذ الدكتور/ ثروت بدوى - النظم السياسية - دار النهضة المصرية - سنة ١٩٦٢ ص ١١٥ ولمزيد من التفصيل حول هذه النظريات انظر :
د. فتحى عبد الكريم - المرجع السابق - ص ٣٥٦ .

(٢) الماوردى - الاحكام السلطانية - المرجع السابق ص ٣ .

(٣) ابن تيميه (ابو العباس أحمد) - السياسة الشرعية - فى اطلاح الراعى والرعية - دار الشعب - القاهرة سنة ١٩٧١ ص ٢ .
وانظر ايضا د. فتحى عبد الكريم - المرجع السابق ص ٣٥٧ .

(٤) الامام الغزالى - احياء علوم الدين - دار احياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٣٧٧ هـ سنة ١٩٥٧ م جـ ١ ص ١٨ .
وانظر أيضاً د. فتحى عبد الكريم - المرجع السابق ص ٣٥٣ .

ويبين مما تقدم أن قانون الدولة الاسلامية هو الدستور الاعلى الذى انزل من لدن عزيز حكيم هو قانون الشريعة المرتبط بالعقيدة والذى يختلف عن قوانين الفلاسفة اليونانيين وغيرهم المستمد من الملك الفيلسوف[1] . ومن ثم فإن الاساس القانون لسيادة الدولة الاسلامية يخضع لنظام قانوني محكم وشريعة عامة لا يملك الحكام أو المحكومين تبديلها أو تغييرها .

هذا القيد يمنعهم من الاندفاع وراء المطامع « الاهواء الشخصية ومن ثم لم تترك لهم سلطة وضع هذه القيود حتى لا يبغونها عوجا ، يوسعونها تارة ويضيقونها تارة أخرى نزولا على رغباتهم وأهوائهم ومن ثم فإن هذا القانون الاعلى يعد فى مرتبة أعلى من القوانين الوضعية فلا تملك الاخيرة مخالفته فضلا عن أنه قائم كحقيقة لا كخيال وهو فضلا عن ذلك مدون[2] .

٣٣ – المظاهر الجوهرية لاختصاص الدولة الاسلامية الشخصي على المسلمين :

تتجلى مظاهر سيادة الدولة الاسلامية على المسلم مهما تكن رعويته واقامته في ثلاثة أمور :

أولها : أنه يجب على المؤمن أن يهاجر إلى الدول الاسلامية الجامعة إذا وجد ضيما أو ظلما في ارض ، فقد صرح بذلك القرآن الكريم بأن المؤمن لايجوز له أن يعيش مستضعفاً فى الأرض لقوله تعالى ﴿ ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيما كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض ، قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً ﴾[3] .

---

(١) د. فاضل محمد زكى – الفكر السياسي العربي الاسلامى بين ماضيه وحاضره – الطبعة الاولى – دار الطبع والنشر الاصلية – بغداد سنة ١٩٧٠ ، ١٩٧١ م .

(٢) راجع في ذلك الاستاذ الدكتور/ أحمد كمال ابو المجد - نظرات حول الفقه الدستورى الاسلامى – محاضره القيت في الموسم الثقافي الرابع للمحاضرات العامة – سنة ١٣٨١ هـ ، سنة ١٩٦٢ م بالأزهر – من مطبوعات الادارة العامة للثقافة الاسلامية – مشار إليها من الدكتور/ فتحي عبد الكريم – المرجع السابق ص ٣٥٥ .

(٣) سورة النساء – آية ٩٧ .

فلا يجوز للمسلم أن يعيش مستضعفاً فى الأرض ولديه القدرة على الانتقال إلى أرض اسلامية ليكون قوة عاملة فيها وتؤويه وتحمى حريته وتصون كرامته ومن ثم فإنه محاسب يوم القيامة عن رضائه بالذل مع القدرة على العيش حياة كريمة .

وثاني هذه المظاهر أن المسلم يرث المسلم ايا كان موطنه ، فإذا مات مسلم في مصر وله قريب في إنجلترا مسلم فإنه يرثه لان أساس الميراث القرابة والنقره ، وهما متحققان أو أحدهما متحقق . **وثالثهما** أن المسلم إذا ارتكب جريمة في غير دار الاسلام وجاء إلى الدولة الاسلامية عوقب فيها بعقاب الاسلام فإن ارتكب جريمة توجب حدا من حدود الله تعالى كالزنى فإنه يوجب حدا هو الجلد ... ، ثم إذا لم يقم عليه الحد حتى إذا جاء إلى الديار الاسلامية فإن الحد يقام عليه إذا ثبتت الجريمة بطرق الاثبات الشرعية في مثلها ، وخالف ذلك أبو حنيفة . وليس سبب الخلاف أنه لا يقر امتداد سلطان الدولة الاسلامية على المسلمين في غير اراضيها بل لانه يشترط في اقامة الحدود أن يكون المسلم وقت ارتكابه ما يوجب الحد خاضعا بالفعل لسلطان الدولة الاسلامية ، بحيث يمكن اقامة الحد وقت ارتكابه ولا يكتفى فى هذا بالسيادة الحكمية أو الولاية الحكمية ، وأما إذا ارتكب ما يوجب القصاص كأن يكون قد قتل في دار الحرب مسلما أو رجلا من الرعية الاسلامية ولو كان غير مسلم فإن الجمهور على أنه يقتص منه إذا كان نوع الفعل يوجب القصاص وذلك لثبوت الولاية الاسلامية حيث يكون المسلم . وقال ابو حنيفة لا يقتص من القاتل ولكن تجب الدية . أما عدم القصاص فلأن شرط اقامة العقوبة البدنية القدرة على اقامتها وقت ارتكاب الجريمة ، ولم يكن ذلك ثابتا ، وأما الدية فلانه يذهب دم مصون هدرا ، وحيث تعذرت العقوبة البدنية فإنه يحل محلها العقوبة المالية ، ولا يمنع ذلك من التعزير فى كل الاحوال[1] .

---

(١) الامام محمد أبو زهره – المرجع السابق ص ٦٠ ، ٦١ وله ايضا الجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي – دار الفكر العربي – القاهرة – بدون تاريخ نشر ص ١١٩ حيث يقرر فى هذا الصدد :

٣٤ – مظاهر اختصاص الدولة الاسلامية على غير المسلمين من رعاياها :

بعد أن عرضنا لمظاهر اختصاص الدولة الاسلامية على رعاياها المسلمين فمما لاشك فيه أن الدولة الاسلامية تبسط سلطانها على غير المسلمين من رعاياها (الذميين) والذمي هو غير المسلم الذي يقيم في دار الاسلام مع المسلمين اقامة دائمة وتربطه بالدولة رابطة دائمة بموجب « عقد الذمة » وهو عقد من طبيعة خاصة – على نحو ما سوف نعرض له تفصيلا في الفصول القادمة من البحث ، يتولاه الامام أو نائبه يترتب عليه اعمال القاعدة الشرعية « لهم مالنا وعليهم ما علينا » ومن ثم تفرض عليهم واجبات قبل الدولة الاسلامية كما تترتب لهم حقوقا فعليهم اداء الجزية مقابل حمايتهم والزود عنهم ونظير عدم قيامهم بواجب الجهاد – انخراطهم في صفوف الجيش أو الخدمة العسكرية كما نسميها الان – وهو واجب مفروض على المسلمين أصالة فضلا عن تمتعهم بكافة الحقوق والخدمات التي تقدمها الدولة لرعاياها ومن ثم يلتزم الذميون اعطاء التكاليف المالية على القادرين لكى يسهموا في بناء الدولة ، ويشتركوا في تكوين ميزانيتها المالية كما يلتزموا احكام المسلمين في المعاملات المالية فضلا عن خضوعهم للعقوبات الاسلامية ليكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم(١) . أما نظام الاحوال الشخصية أو احكام الاسرة من زواج وطلاق فقد درج أولياء الامر من المسلمين على تركهم وما

= أن الجرائم التعزيرية هى التى لم ينص الشارع على عقوبة مقدرة لها بنص قرآنى أو حديث نبوي ، مع ثبوت نهى الشارع عنها ... وتقدر العقوبة في جرائم التعزير بقدر ما يراه الوالى ، على حسب كثرة ذلك الذنب في الناس وقلته ، فإن كان كثيراً زاد فى العقوبة بخلاف ما إذا كان قليلا ، وعلى حسب حال المذنب ، فإذا كان من المدمنين على الفجور زيد في عقوبته ، بخلاف المقل من ذلك وعلى حسب الذنب وصغره .. وليس لا قل التعزير حد ، بل هو بكل ما فيه ايلام الانسان من قول وفعل وترك فعل .. فقد يعزر الرجل بوعظه وتوبيخه ، والاغلاظ له ... وقد يعزر بالحبس ، وقد يعزر بالضرب ... وأما اعلاه فقد قيل لا يبلغ به الحد ... وأما مالك وغيره فحكى عنه أنه من الجرائم ما يبلغ به القتل ... ووافقه بعض اصحاب أحمد ، وانظر أيضاً :

ابن تيميه – السياسة الشرعية – المرجع السابق ص ١٣٣ وما بعدها .

وانظر استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق ص ١٠٩ : ١١٤ .

(١) الامام محمد ابو زهره – المرجع السابق – ص ٦٢ .

يدينون فى هذا الصدد فيتبعون ما يعتقدونه دينا لهم ، وذلك لصلة المسائل المتعلقة بأحكام الاسرة بأصل الدين وذلك من منطلق المحافظة على حريتهم الدينية وعملا بالقاعدة الفقهية « أمرنا بتركهم وما يدينون »[1] . أى فى الاسرة والشعائر الدينية ، وفيما عدا ذلك يلتزمون بأحكام الشريعة الاسلامية الغراء على نحو ما سوف نعرض له عند تناولنا لحقوق اهل الذمة تفصيلا في البنود التالية .

ويبين مما تقدم أن الدولة الاسلامية تمارس اختصاصها الشخصى على رعاياها سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين من منطلق تمتعهم برعوية الدولة الاسلامية فتبسط سلطانها عليهم وتمارس اختصاصاتها قبلهم وتتولى حمايتهم والزود عنهم دون ما عسف أو تجاوز ولا يحدها في ذلك إلا قيد قانونها الاعلى والاسمى ودستورها السرمدى كتاب الله وسنة نبيه الكريم .

---

(١) الامام محمد ابو زهره المرجع السابق – ص ٦٢ .

الفصـــل الثانـــي

مفهوم الاقليات من وجهة النظر القانونية في القانون الدولي والفقــه الاسلامـــي

٣٥ - تقسيـــم :

انتهينا في الفصل السابق من تحديد عنصر السكان في القانون الدولى والفقه الاسلامى . واستكمالا لهذا الباب نعرض فى هذا الفصل لمفهوم الاقليات من وجهة النظر القانونية الدولية بالمقارنة لهذا المفهوم في الفقه الاسلامى .

ومن ثم نقسم هذا الفصل إلى مبحثين أيضاً كما هو شأن الفصل الاول ، بحيث نخصص المبحث الاول لدراسة مفهوم الاقلية في القانون الدولى . على أن نعرض في المبحث الثاني لمفهوم الاقلية في الفقه الاسلامي ، وذلك على النحو التالي :

المبحث الاول : مفهوم الاقلية من وجهة النظر القانونية في القانون الدولى

المبحث الثاني : مفهوم الاقلية في الفقه الاسلامى .

المبحـــث الاول

مفهوم الاقليات من وجهة النظر القانونية الدولية

٣٦ - تمهيـــد :

لم يول فقه القانون الدولى دراسة مفهوم الاقليات الاهمية الكافية ، بل تعرض لها فى كتابات محدودة يفتقد البعض منها عمق التحليل والتأصيل ، ومن ثم تستهدف الدراسة المتعمقة في هذا البحث بيان كنه الاقليات حتى يتسنى تحديد مركزهم القانوني على الصعيد الدولى .

ومن الجدير بالاشارة أن المؤلفات العامة فى القانون الدولى العام لم تتعرض لهذه الدراسة إلا فى القليل النادر منها[1] .

ولا يعنى ما تقدم أن الفقه الدولى لم يتعرض بالدراسة كلية لمفهوم الاقليات فقد راودت تلك الفكرة كتابات العديد منهم ولكن مقصدنا أن الفقه الدولى لم يحظ فكرة الاقليات بصفة عامة بنظرية متكاملة تفرض نفسها على الصعيد الدولى وسوف نحاول فى هذا المبحث تحديد مفهوم الاقليات على نحو واضح ومنضبط .

---

(١) أنظر على سبيل المثال :

- استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – أصول القانون الدولى العام – جـ ١ – الجماعة الدولية طبعة سنة ١٩٨٥ – الدار الجامعية بالاسكندرية ص ١١٥ وما بعدها .
- الاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم – القانون الدولى العام – طبعة ثالثة – دار النهضة العربية سنة ١٩٧٢ ص ٥٢٣ .
- الاستاذ الدكتور/ سموحى فوق العادة – القانون الدولى العام – مطبعة الانشاء – دمشق سنة ١٩٦٠ ص ٣٠٩ .
- الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – القانون الدولى العام فى السلم والحرب – طبعة ثالثة – مكتبة الجلاء الحديثة سنة ١٩٧٦ ص ١٠٨ وما بعدها .
- وانظر ايضاً : Cavaré L. Le Droit International Public postif, Tom, I, 1961, P. 289.

Gorges S Call, Droit International Public, Paris 1 Edition, Damat Montchresien, 1944, P. 425.

ويهمنا أن نشير – ابتداء – إلى أن الخلاف قد احتدم بين الفقهاء حول تحديد مفهوم الاقلية ومن ثم تعددت المعايير التى طرحت على بساط البحث . وسوف نعرض لأهم ما قيل به من آراء فى هذا الصدد ، تمهيدا لبيان وجه النظر الذى نميل إليه .

٣٧ – صعوبة تحديد مفهوم الاقليات :

مما لاشك فيه أن مفهوم الاقليات قد لاقى كثيراً من الصعوبات والخلافات الفقهية الدولية ، نظرا لصعوبة الوصول إلى تعريف محدد يمكن على أساسه وضع معيار واضح منضبط يسهل معه الوقوف على هذا المفهوم . ومن ثم تعددت الدراسات وأجريت محاولات كثيرة لوضع تعريف محدد لمفهوم الاقليات ، سواء من الناحية النظرية أو العملية[١] وتعرض الكثير منها للانتقادات على نحو ما سوف نحاول تبيانه في هذه الجزئية وصولا لوضع تعريف يخدم فكرة البحث .

وترجع صعوبة تحديد مفهوم الاقليات إلى عدم سهولة تحديد معنى الاقلية إذ أنه فى كل دولة توجد اقلية وأغلبية . وما يزيد من صعوبة التحديد تعدد زوايا النظر إلى هذا المصطلح ، ومن ثم فقد قيل – وبحق – أنه يمكن دراسة هذا المفهوم من وجهة نظر سياسية واجتماعية ، وقانونية[٢] . ونظرا لعدم خلو أية دولة من الاقليات إذ أنه نادرا جدا ما توجد دولة جميع افراد شعبها

(١) M. ELSAID EL-DAKAK, Protection of minorities by international instruments and Egyptian legal system, Columbia University Conferance — 9-13 June, 1986, P.2

إذ يقرر فى هذا الصدد :

«Despite considerable efforts to define the term «minorities», an official definition, either on a theoretical or pratical level, has never been established by international organisations».

(٢) أنظـر :

Theodor Viter, Commentary on the concept of «National = Minorities», Human rights Journal, Vol., VII, 2-4 1974, P., 273.

متجانسين من حيث الجنس أو الديانة أو اللغة أو الثقافة تجانسا تاما ، فقد نشأت مشكلة الاقليات كمشكلة لها جوانبها القانونية والسياسية والاجتماعية ... ويبدو ذلك جليا في كثير من القضايا الخاصة بحقوق الاقليات . وهى قضايا يرتبط بعضها بالمعاهدات الشهيرة بمعاهدات الصلح التى ابرمت في اعقاب الحرب العالمية الاولى . ويرتبط بعضها الاخر بمعاهدات أبرمت بعد الحرب العالمية الثانية ، مثل المعاهدات التى عقدت بين النمسا وإيطاليا عام ١٩٤٦ ومعاهدة السلام الايطالية المبرمة عام ١٩٤٧ وقد عنيت كلاهما بحقوق الاقلية اللغوية الالمانية في جنوب التيرول ، فضلا عن المعاهدة التى عقدت بين الهند وباكستان في نيودلهى عام ١٩٥٠ بصدد الاقليات[١] .

ويهمنا في هذا المجال أن نعرض لمفهوم الاقليات من الناحيتين اللغوية والفقهية .

٣٨ - المفهوم اللغوي للاقليات :

ورد في لسان العرب لابن منظور أن القلة خلاف الكثرة . والقل خلاف الكثير وقد قل يقل قلة وقلا فهو قليل ، وقلله وأقله أى جعله قليلا - والقل : القله مثل الذل والذلة والقليل من الرجال القصير الدقيق الجنه - ولم يرد في لسان العرب كلمة اقلية أو أقليات والاولى مصدر قياسى[٢] .

- إذ يقرر في هذا الصدد :

«The (minority) concept is found in various scientific»
«disciplines and can be examind from juridical, sociological»
«and political points of view».

(١) انظر فى ذلك :

— Yoram Dinstein, Collective Human Rights of Peoples and Minorities, International and comparative law, 1976, P.102.

— James Fawcett, International Protection of minorities, Minority Rights group, M.R.G. London, 1979, Report No., 41 P.,4.

(٢) انظر ابن منظور - لسان العرب ص ٣٧٢٦ مادة « قلل » .

٣٩ - الاستعمال القرآني للكلمة :

ورد في معجم الفاظ القرآن الكريم تحت مادة قل ل (قل - يقللكم - اقلت - قليل - قليلا - قليلون - قليلة - أقل) .

ومعنى قلل الشيء يقلله : جعله قليلا أو جعله يبدو قليلا مثل قوله تعالى : ﴿ يقللكم فى اعينهم ﴾[1] وقليل : يفيد معنى القلة في الامور الحسية كالمعدودات أو فى الامور المعنوية كمتاع الدنيا - والايمان ، والتذكر ، والشكر أو فى الزمن كقوله تعالى ﴿ واذكروا اذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض ﴾[2] .

وقليلون مثل قوله تعالى ﴿ ان هؤلاء لشرذمة قليلون ﴾[3] . وقد ورد هذا الاستعمال مرة واحدة في القرآن الكريم[4] . وقليلة « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ﴾[5] ورد هذا الاستعمال مرة واحدة .

وخلاصة القول : أن القرآن الكريم لم يستعمل لفظ الاقلية أو الاقليات وإنما هو لفظ مشتق من جذر الفعل قلل واكتسب اللفظ معاني جديدة اختلف عليها الفقهاء والفلاسفة والسياسية في العصر الحديث ، ولكن ظل الاصطلاح اللغوي والاستعمال القرآني للفظ يحمل في دلالاته المعاني والاستعمالات الحديثة للفظ ، وسنرى أنه أيا كان التعريف الحديث لمفهوم الاقلية أو الاقليات فسيكون مستمدا أو متأثراً بأحد استعمالات القرآن الكريم للفظ .

---

(١) آية ٤٤ سورة الانفال .

(٢) آية ٢٦ سورة الانفال .

(٣) آية ٥٤ سورة الشعراء .

(٤) انظر مجمع الفاظ القرآن الكريم الصادر من مجمع اللغة العربية - الجزء الثاني - من العين إلى الياء ص ٢٢٤ .

(٥) آية ١٢٤٩ سورة البقرة .

٤٠ – المفهوم الاصطلاحي للاقليات في القانون الدولي :

تعددت التعريفات الفقهية للاقليات نظرا لتعدد المعايير التى تثور في ذهن كل فقيه اثناء بحثه لمشكلة الاقليات ، فالبعض سيطرت عليه فكرة المفهوم العددى ، وآخرين وضعوا تعريفاتهم انطلاقا من المعيار الموضوعى ، وذهب آخرون إلى تبنى المعيار الشخصى .

٤١ – الاتجاه الاول : المعيار العددى :

يبدو أن اللجنة الفرعية للقانون الدولى بشأن الاقليات والتميز العنصرى قد أخذت بالمفهوم العددى للاقليات حيث عرفت الاقليات بأنها « مجموعة أصغر عددا من باقي شعب الدولة أو جزء من مواطنيها يختلفون عن بقية شعبها من حيث الجنس أو الديانة أو اللغة تكون في وضع غير مسيطر[١] .

ويتضح من هذا التعريف أنه يقصر مفهوم الاقلية على المعيار العددى فضلا عن استبعاد الاقلية التى تكون فى وضع مسيطر في الدولة . وهو ما اكدته المحكمة العليا في الهند فى قضية «A-M- patroni -V-E Skesavan» إذ اخذت بذات المعيار مؤكدة أنه فى حالة عدم وجود تعريف خاص للاقليات يجب الاخذ بالمعيار العددى ومفاده أن أى جماعة دينية أو لغوية يكون تعدادها أقل من خمسين في المائة من مجموع شعب الدولة يجب أن نضمن لها الحقوق الاساسية بواسطة الدستور[٢] .

---

(١) انظـر : The Review International Commission, UN sub-Commission on Discrimination and minorities, 1984 No. 33, P-38.
إذ قررت : «A group numerically smaller than the rest of the population of a state, in a non-domainal position, whose members, being citzens of state-possess ethnic, religious or linguistic characteristics differing from those of the other members of the population».

(٢) R.C. HINGORANL, Minorities in India and their rights, Hummen rights journal Vol. V-2-3 1972. P.4

وينتقد البعض هذا المفهوم – وبحق – مقررا أنه يغلق الباب أمام أقليات جديدة قد تستحدث مستقبلا . ومن جهة ثانية فإن التعريف على هذا النحو غير جامع إذ اخرج بعض الاقليات التي لها الهيمنة والسيطرة على الاغلبية ، وقد تناضل الاقلية غير المسيطرة حتى تصبح هى المسيطرة ومن ثم نفقد الاغلبية المهيمنة سيطرتها ، أى أن الاوضاع داخل الدولة لا تسير على وتيرة واحدة وتتغير من آن لآخر[1] .

٤٢ – الاتجاه الثاني : المعيار الموضوعي :

يتجه انصار هذا الاتجاه للاخذ بمفهوم موضوعى لتحديد ماهية الاقليات ، ومفاده وجود اختلاف من حيث الجنس أو العقيدة أو اللغة أو التقاليد الخاصة بمجموعة من افراد الشعب وبقية مجموع شعب الدولة . ومن ثم تظهر الاقلية عندما تتميز مجموعة من افراد الشعب بسبب الجنس أو الدين

= إذ جاء في حكم المحكمة العليا الهندية :

«The word» Minority» is not defined in the constition, and in absence of any defination we must hold that any communities, religious or linguistic, which is numerically less than fifty percent, of the population of the state is entitled to the fundamental rights quaranteed by article».

(١) انظر في ذلك James Fawcett, Op-cit - P.4

إذ يقرر في هذا الصدد :

«This view of minorites leaves out some critical features. First minority status may be imposed on a group and the will to preserve indentity may then be the consequence and not the creater of the status. Secondly a non-dominant group may still be majority in number in the population. So in the colonail systems the exploitation of ethnic or religious devisions, and the arbitrary drauing of boundaries, could constitute «tribes and other groups as involuntary minorities».

أو اللغة أو الثقافة أو التقاليد عن باقي الرعايا(١) .

ومن هذا المنطلق يعرف البعض الاقلية بأنها « مجموعة من الافراد داخل الدولة تختلف عن الاغلبية من حيث الجنس والعقيدة أو اللغة ، فاعتبار شخص ما من الاقلية مسألة واقع «question de fait»(٢) . ويضيف هذا الرأى أنه توجد أقليات وطنية وأقليات أجنبية ، ولكل منهما حقوق مختلفة ، والفكر العامة التى تحكم حقوق الاقليات وواجباتهم هى أنه لا يجوز ايجاد تمييز بين الافراد الذين يكونون أقلية وبين سكان الدولة الذين يدخلون في نفس المجموعة ، فلا يجوز ايجاد تمييز في الحالة القانونية بين المواطنين في الدولة سواء الاقلية منهم أو الاغلبية . كما لايجوز التمييز بين الاجانب بأن توضع الاقلية الاجنبية في وضع اسوأ من الاغلبية الاجنبية – وهو ما اتجهت إليه المحكمة الدائمة للعدل الدولي في رأيها الصادر فى ١٥ سبتمبر سنة ١٩٢٣ (٣) . حيث قررت أن الاقليات فئتين رعايا وأجانب وأن الفئة الاولى لها كافة المزايا والحقوق المدنية والسياسية أما الفئة الثانية.فلها الحقوق وفقا للتقدير المعقول . كما قررت في رأيها الاستشارى الصادر في سنة ١٩٣٥

---

(١) انظر فى ذلك : — Accloly, Traité De Droit International Public, Tom 1, Recuil Sirey, Paris, 1940, P., 508.

— M.EL DAKKAR EL SAKKAK, op-cit, P.2 and etc.

— PATRICK THORNBERRY, International law and minority rights. LLB University of London, 1986, P. 423.

والاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم – مبادىء القانون الدولي العام – طبعة ثالثة دار النهضة العربية – سنة ١٩٧٢ ص ٥٢٣ .

والاستاذ الدكتور/ سموحى فوق العادة – القانون الدولى – مطبعة الانشاء دمشق سنة ١٩٦٠ ص ٣٠٩ .

(٢) الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – القانون الدولى العام فى السلم والحرب طبعة ثالثة – مكتبة الجلاء الحديثة – سنة ١٩٧٦ ص ١٠٨ وما بعدها .

وانظر أيضاً :

Cavaré L. Le Droit International Public Postif, Tom 1 1961, P. 289.

(٣) الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – المرجع السابق ص ١٠٨ وما بعدها وانظر رأي المحكمة الدائمة للعدل الدولى الصادر في ١٥ سبتمبر سنة ١٩٢٣ .

بشأن مدارس الاقليات فى اسبانيا أن الاقلية مجموعة من سكان الدول تختلف عن الغالبية من حيث الجنس أو اللغة أو العقيدة[١] وكان رأى الحكومة البولندية في النزاع البولندي الالماني حول سيليزيا العليا وقتئذ أن وجود الاقليات أو عدم وجودها مسألة لا تعتمد على المعيار الشخصى أو الارادى إنما تعتمد فى الاساس الاول على المعيار الموضوعى الذي يعتمد على الواقع[٢] .

وقيل أن كثيراً من المحاولات السيكلوجية قد بذلت بشأن تعريف الاقليات باعتبار أنها مجموعة صغيرة داخل مجموعة كبيرة تربطهم روابط خاصة هي في العادة الجنس أو الجنسية واحيانا الديانة أو الثقافة[٣] .

---

(١) انظر : YORAM DINSTEN, OP-Cit. P. 116

إذ يقرر ما جاء برأى المحكمة فى هذا الصدد .

«The idea underlying the treaties for the protection of minorities is to secure for certain elements in corporated in a state, the popilation of which living peaceably alongsid that population and co-operating amicably with it, while at the same time preserving the characteristics which distinguish them from the majority, and satisfying the ensuing special needs».

وانظر ايضاً :

Cavaré, L., Le Drait International Public, postif, Tom 1, 1961, P. 289.

(٢) انظـــر :

Feinberg. N., La Jurisdiction et la Jurisprudence de la cour permenate de justic international en matiere de mandats et de minorités, R.C.A.D.I, 1937, I Tom. 59, P. 639.

(٣) أنظـــر : — Charles Wagley ; Minorties in the new world»
Colombia University Press, New York, 1958, P.4

إذ يقرر في هذا الصدد :

«Subgroup within a larger group (ordinarily a society), bound together by some special ties of its own, usually race or nationality, but sometimes religion, or other cultural offliations».

ويؤكد جورج سيل أنه على الرغم من صعوبة تحديد مفهوم الاقليات إلا أنها تتميز بخصوصية الجنس أو اللغة أو الديانة أو الثقافة[١] .

وقد حاول البعض وضع ركيزة أخرى لتدعيم المعيار الموضوعى فى تحديد مفهوم الاقليات عندما أكد أن الاقلية تعد كذلك إذا كانت غير مسيطرة أو مهيمنة داخل الدولة . بينا تسيطر الاغلبية وأن هذا الاعتبار هو ما يبرر تدخل القانون الدولى العام لحماية الاقليات[٢] .

ومن ثم اتجه فان ديك إلى أنه رغم صعوبة تعريف الاقليات إلا أنه يمكن تعريفها على أنها مجموعة من الاشخاص فى الدولة ليست لها السيطرة أو الهيمنة تتمتع بجنسية الدولة إلا أنها تختلف من حيث الجنس أو الديانة أو اللغة عن باقي الشعب وتصبوا إلى حماية ثقافتها وتقاليدها ولغتها الخاصة[٣] .

وجلى بالبيان أن هذا التعريف قد أكد اعتناقه للمعيار الموضوعى الواقعى فضلا عن أنه أضاف فكرة السيطرة والهيمنة ، بمعنى أنه عندما تكون الاقلية ليست مسيطرة ومعرضة للاضطهاد أو سوء المعاملة من جانب الاغلبية فعندئذ تنشأ مشكلة الاقليات أو العنصر الجدير بالحماية . أما فى حالة سيطرة

---

(١) — Gorges Scell, Droit International Public, Paris Les Edititions Damat Montchresien, 1944, P. 425.

وانظر ايضا في نفس المعنى :

الاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم – القانون الدولى العام – المرجع السابق ص ٥٢٣ .

(٢) انظر استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق – ص ٤ .

(٣) — Vernon Vandyke, The cultural Rights of peoples, Universal Human Rights Vol 2, No 2 April Jun 1980 London Earl.M. Coleman, P.3.

إذ يقــرر :

«It desigant» a group numerically inferior to the rest of the population of a state, in non-dominat position, whose members being nationals of the state possess ethnic, religious, or linguistic characteristics differing from those of the rest of the population and show if only implicitly, a sense of solidarity directed toward preserving their culture, traditions religion or language».

الاقلية – كما هو الوضع فى جنوب افريقيا الآن – فإن غالبية الشعب التى تعانى من التفرقة والتمييز والاضطهاد تكون هى الجديرة بالحماية لا الاقلية المسيطرة .

وقد أيد جانب من الفقه المصرى الاخذ بهذا المعيار مصادقاً على ما تبنته المحكمة الدائمة للعدل الدولى من وجوب الاعتماد على العناصر الموضوعية في تحديد مفهوم الاقليات(١) .

وفى معرض انتقاد هذا الاتجاه فإن نقطة البداية تنطلق من مقدمة مفادها أنه قد اعتمد على الديانة أو الجنس أو اللغة كأساس لتحديد مفهوم الاقليات ، وعلى سبيل المثال فإن اتخاذ معيار الدين كقاعدة لتمييز وتصنيف الاقليات ، اعتمادا على أنها تدين بديانة تختلف أو تغاير ديانة الاغلبية من الشعب ، فإنه من وجهة النظر العملية فإن الامر جد يختلف .

وحسبنا أن نشير إلى الوضع فى لبنان على سبيل المثال فإن الاختلاف في الديانات لا يعد بمفرده معيارا لوجود الاقليات انما تتدخل اعتبارات اخرى سياسية لتغليب أقلية دينية على اخرى ، مما يفضى إلى تصعيد فئة على اخرى ، وحينئذ تثار مشكلة الاقليات فالاعتبار السياسي كما يتجه البعض – وبحق – قد يتدخل لتغليب اقلية على اخرى ويرتب بالتالى آثارا قانونية ، أهمها نشأة مشكلة الاقليات ، أى أن المعيار الديني ليس كافيا بذاته لتحديد مفهوم الأقليات بل تتداخل عوامل أخرى سياسية مثلا – تساهم فى تحديد هذا المفهوم عندئذ تظهر مشكلة الاقليات على السطح(٢) .

---

(١) انظـر : — M.Elsaid Eldakkak, op-cit, P., 7

إذ يقرر فى هذا الصدد :

«I chare the belief that the existence of a minorities group must depend upon objective elements in the actual existence of such a minority group, regardless of the attitude of the majority group».

(٢) انظر في ذلك :

الاستاذ الدكتور/ محسن خليل – النظم السياسية والدستور اللبناني – دار النهضة العربية بيروت سنة ١٩٧٥ ص ٥٤٥ ، ٦٨٣ .

ومن جانبنا لا تؤيد الرأى الذى اعتبر عنصر الاجانب في الدولة من الاقليات[1] ، وحاول اسباغ المفهوم على اقليات وطنية من الرعايا واخرى اجنبية من فئة الاجانب انفسهم محاولا حظر التفرقة والتمايز بين الاقلية الاجنبية وبين الاغلبية الاجنبية داخل الدولة ، إذ فى فهمنا لا توجد أقلية اجنبية وأقلية وطنية بل الاقليات دوما وطنية لانها تقتصر على رعايا الدولة المتمتعين بجنسيتها ، أما الاجانب فلهم نظام خاص في حمايتهم - وهو ما اطلق عليه القانون الدولي والفقه الحماية الدبلوماسية - ومن ثم لا تكون هناك مشكلة عند تعرضهم للاضطهاد أو سوء المعاملة من جانب دولة الاقامة إذ سرعان ما تنهض دولتهم - التابعين لجنسيتها - لحمايتهم بمقتضى ما خوله لها القانون الدولى من حماية دبلوماسية .

ولعلنا نتعرض للنقد فيما ذهبنا إليه ، إلا أننا نجد جانبا من الفقه يؤيدنا فيما اتجهنا اليه حيث يرى استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد أن « اصطلاح الاقلية - على وجه العموم - ينصرف إلى اية طائفة من البشر المنتمين إلى جنسية دولة بعينها ، متى تميزوا عن أغلبية المواطنين المكونين لعنصر السكان في الدولة المعنية من حيث العنصر أو الدين أو اللغة[2] .

= إذ يؤكد في هذا الصدد :

« ان سريان الطائفية الدينية في لبنان حتى وقتنا الحاضر - ليست اسبابها راجعة إلى أنها طائفية قائمة على الدين ، بل هى في حقيقتها طائفية مصلحية قوامها توزيع المصالح بين طوائف معينة اتخذت الدين ستارا لها » .

وانظر في ذات المعنى الدكتور/ محمد السعيد الدقاق - المرجع السابق ص ٣ ، والدكتور المستشار/ عبد المنعم بركه - الاسلام ومشكلة المساواه بين المسلمين وغير المسلمين - رسالة دكتوراه - مقدمة لكلية الحقوق - جامعة الاسكندرية سنة ١٩٨٧م ص ٣٠٤ .

والدكتور مصطفى أحمد فؤاد - دولية الصراع اللبناني - منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٥ ص ٦٥ وما بعدها .

(١) هذا الرأى هو ما اتجه إليه الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير في صدر الاتجاه الثاني - الموضوعى - على نحو ما سلف أن عرضناه وقد استند سيادته إلى رأى المحكمة الدائمة للعدل الدولى الصادر في ١٥ سبتمبر سنة ١٩٢٣ حيث اخذت المحكمة بالمفهوم الموسع لفكرة الاقليات واعتبرت الاجانب من الاقليات .

(٢) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد - اصول القانون الدولى العام - الجزء الاول - الجماعة الدولية - المرجع السابق ص ١١٥ .

فيستخلص اذن من ثنايا هذا الاتجاه قصر مفهوم الاقلية على الوطنية منها المتمتعة بجنسية الدولة ومن ثم تخرج الاقلية الاجنبية من هذا النطاق ، وهو ما سلف أن انتهينا اليه .

٤٣ – الاتجاه الثالث المعيار الشخصي :

يتجه انصار هذا الاتجاه إلى تحديد مفهوم الاقليات على اساس شخصى مبنى على الارادة والمشاعر ، وعلى سبيل المثال فقد اتجهت الحكومة الالمانية – عند ابداء دفاعها بشأن النزاع البولندى الالماني حول سيلزيا العليا – إلى أنه يجب تحديد مفهوم الاقليات وفقا للنظرية الارادية . ومفاد هذا الاتجاه أن منشأ وجود الاقليات عندما توجد الرغبة من اعضائها في صيانة معتقداتها الشخصية التي تميزها عن باقي المجموع فضلا عن ولائها لهذه المجموعة ، أى هى مسألة تتعلق بالمشاعر والارادات(١) .

ومن ثم تكون النظرية الارادية – من وجهة نظر الحكومة الالمانية – هى الاكثر قبولا في الواقع القانوني من وجهة نظر بعض مؤيديها(٢) . إلا أن المحكمة الدائمة للعدل الدولى لم تأخذ بوجهة نظر المانيا ، وتبنت المعيار الموضوعى ابان فحصها للمادة ٧٤ من الاتفاقية المبرمة بين المانيا وبولندا في جنيف سنة ١٩٢٢(٣) . وهو ما أكده البعض عندما عرف الاقليات بأنها مجموعة من الشعب لهم ثقافة خاصة تختلف عن ثقافة باقي مجموع الشعب

---

(١) — Fenberg. H, op-cit, P. 683.

(٢) — Fenberg. H, Op-cit P. 637.

إذ يقرر في هذا الصدد :

C'est La theorié dite subjective qui a prévalu dans la doctorine et qui gagné de plus en plus de terrain dans la pratique également.» Fenberg, Op-cit, P. 639.

(٣) ويعرض الفقيه لنص المادة ٧٤ من الاتفاقية المبرمة بين المانيا وبولندا فيما قررته :

«La question de savoir si une personne appartient ou non à une minorité de race, de longue ou de religion ne peut faire l'objet d'aucune verification ni d'aucune contestation par les autorités»

ويشعرون بأنهم يعاملون معاملة متميزة عن الغالبية[٤] ، ويعرفها البعض بأنها « أى كيان بشري يشعر افراده بوحدة الانتماء لاشتراكهم الجماعي في امتلاك خاصية أو خصائص نوعية لا تشترك معهم في الجماعات الاخرى أو الأغلبية في المجتمع[١] أى أن هذا التعريف يعتمد على المشاعر الخاصة بأعضاء المجموعة وارادتها ومن ثم يكون الشعور بالتمايز هو مسألة شخصية تخضع للمعيار الشخصى وفقا لهذا التعريف .

وفيما يتعلق بعنصر المشاعر ودوره فى تحديد مفهوم الاقلية فإن البعض قد أكد أن قاعدة الزواج والاندماج داخل الاقلية تلعب دورا هاما في تحديد مفهوم الاقليات ، فالزواج بين الاقارب أو من داخل المجموعة اختياريا أو جبريا يعد من العوامل الشخصية التي تتعلق بالارادة ومن ثم تفيد وبلا أدنى شبهة في تحديد مفهوم الاقلية إذ قد تفرض الاغلبية على الاقلية الزواج من ذات مجموعتها وتحرم عليها الزواج من أخرى أو العكس كما هو الوضع في جنوب افريقيا إذ تفرض الاقلية البيضاء على الاغلبية السوداء عدم الزواج من البيض ويتزاوج البيض فيما بينهم وكلها عوامل تتعلق بالارادة والعنصر الشخصى[٢] .

(٤) انظـر : — Charles Wagly OP.Cit. P4

إذ يقرر في هذا الصدد :

«We may define a minority as a group of people who, because of their physical or cultural features, are singled out from others in the society in which they live for differential or unequal treatment, and therefore consider themselves as objects of collective discrimination».

(١) دكتور/ سعد الدين ابراهيم – نحو دراسة سوسيولوجية لوحدة الاقليات في الوطن العربي – مجلة قضايا عربية – السنة الثالثة – العدد ١–٦ سنة ١٩٧٦ ص ١٦ مشار إليه في دكتور/ محمد احمد عزيز الهمادوني – فكرة الحكم الذاتي والاقليات العراقية – رسالة دكتوراه – كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٨٥ ص ٢٠ .

(٢) انظـر : — Charles Wagly. Op-cit, P. 9.

إذ يقرر في هذا الصدد :

«The second criterion which we should like to add to the usual = definitions of minorities is that of endogamy, or the rule of

ويستخلص مما سبق أن المعيار الشخصى من وجهة نظرنا جدير بالنقد على نحو ما سوف نبينه في السطور التالية .

ففي معرض نقدنا لهذا المعيار حسبنا أن نشير إلى أن هذا المعيار يعتمد في المقام الاول- على المشاعر والارادات وهى في حقيقتها مسألة تعتمد على النوايا الداخلية في مكنون الانسان ومن ثم لا تصلح معيارا قانونيا يمكن على اساسه تحديد مفهوم الاقليات . فغني عن البيان أن الارادة لكى يعبر عنها تمر بمراحل عديدة تنحصر في الذهن متمثلة في مرحلة التصور ، وفيها يستحضر الشخص القانوني العمل الذي يريد الافصاح عنه ، والثانية مرحلة التدبر وفيها تتم الموازنة بين شتى الاحتمالات والنتائج ، والثالثة هي مرحلة التصميم وفيها يتم البت في الامر وهذه المرحلة هى جوهر الارادة أو هى الارادة نفسها ، والرابعة هي مرحلة التنفيذ التى ينقل فيها الشخص القانوني ارادته من كامن النفس إلى العالم الخارجي فيفصح عن ارادة معينة تتجه لاحداث أثر قانوني معين[1] .

= marrying within the group, as in the case of the rule of descent the rule of endogamy is sometimes enforeced by the majority, sometimes by the minority, and frequently by the both».

وانظـر ايضـا :

— Contra capotorit ; the protection of minorites under multinational Agreements on Human Rights, Italian Year book of international law, 1976, P. 16.

إذ يقرر في هذا الصدد :

«The internationals covenants on Human rights are clearly based on the pattern of a democrtic stat, in which the will of the majority makes the essential decisions for the whole of the population, where it hoppes that a majority group is subjected to the will of numerically smaller group, it is the democratic ideal which is denied».

(١) الاستاذ الدكتور/ أنور سلطان – الموجز في مصادر الالتزام – منشأة المعارف بالاسكندرية – سنة ١٩٧٠ م ص ٥٧ .

فالارادة إذن أو بالاحرى مجموعة المشاعر الداخلية للشخص القانوني تظل كامنة في النفس حتى تنتقل إلى مرحلة التعبير عنها ، وهى المرحلة التى يحفل بها القانون .

وترتيباً على ما تقدم فإن المعيار الشخصى لا يصلح بمفرده لتحديد مفهوم الاقليات انطلاقا من أن هذا التعبير عن الارادة لا يتم عن تحديد موقف قانوني معين أو احداثه ، فلا يؤخذ في الاعتبار أن مجموعة ما تتجه ارادتها إلى أنها تعد أقلية أو تشعر بأنها متمايزة عن غيرها حتى يمكن القول بأنها أقلية . بينما الذى يحدد ذلك هو الواقع لانها مسألة من مسائل الواقع .

ولعل ما ذهبنا اليه نجد له سندا في الحكم الصادر عن المحكمة الدائمة للعدل الدولى عند نظرها للنزاع الالماني البولندي ، فقد أكدت من خلال فحصها للمادة ٧٤ من الاتفاقية المبرمة بين الدولتين أن الاعتماد على الاعلان الارادى أو الشخصى لتحديد مفهوم الاقليات لا يعتبر سندا ، ذلك أن المسألة تعتمد أولا واخيراً على المراكز الواقعية[١] .

ومن جهة ثانية فإن الاعتماد على العنصر الشخصى يُخرج من مصاف التعريف – بداهة – من وجد نفسه مجبرا على الوجود ضمن أقلية معينة . إذ من المسلم به أن الارادة تتجلى جوهرها عندما تستهدف التعبير والاختيار . ومن ثم فمن يولد ضمن اقليه معينة يخرج عن اطار التعريف الذى أتى به المعيار الشخصى . وهى نتيجة منطقية يمكن أن تساق إذا ما اعتمدنا على هذا المعيار . وفي هذا يذهب البعض إلى أن الشخص الذى ولد في اقلية معينة لن

---

(١) انظــر : Publications de la Caur, Sérié A. No 15. P. 32-33

وتؤكد المحكمة فى هذا الصدد :

«Termes exprés que c'est une déclaration de la personne ell-même qui décide de l'appartenace à une minorité, ni que cette déclartion et a blissant ce que la personne considére comme etant la situation de fait».

يعتبر ضمن هذه المجموعة الارادية ، وكذلك الحال فيمن ولد نتيجة تزاوج والدين يتبعون اقلية معينة(٢) .

٤٤ - رأينـا الشخصـــى :

باستعراض الاتجاهات الفقهية سالفة الذكر يمكن أن نستخلص منها أن وجود الاقليات في أية دولة يستلزم بالضرورة وجود اختلاف بين مجموعتين أو أكثر من رعايا دولة واحدة ، وترتب على ذلك وجود أكثر من اتجاه فقهي ينحو كل واحد منها إلى محاولة تعريف الاقليات من زاوية فكرية معينة ، فكانت وجهة نظر البعض تحديد مفهوم الاقليات من خلال المعيار العددى الذى ينظر إلى الاقليات باعتبارها أقل من حيث العدد من غالبيته رعايا الدولة . بينما اتجه البعض الاخر إلى تحديد مفهوم الاقليات بالنظر إلى المعيار الموضوعى المتمثل في الاختلاف بين المجموعات من حيث الجنس أو اللغة أو الدين أو اللون أو الثقافة كما أسلفنا الذكر . واتجه آخرون إلى الاخذ بالمعيار الشخصى الذى يتمثل في شعور يتولد لدى الاقلية بأنها تتمايز وتتغاير عن مجموع رعايا الدولة .

وهكذا يبين بجلاء أن الاختلاف بين الاتجاهات سالفة البيان ينحصر في مجمله في تحديد معنى الاقلية .

بيد أنه قد اتفقوا في مقدمة هامة مفادها أن الاقلية تختلف عن بقية رعايا الدولة ، بمعنى أن نقطة الاتفاق بانت في وجود اختلاف بين مجموعتين أو أكثر من رعايا شعب الدولة إلا أن الخلف كان واضحا في المميز بين هذه المجموعات .

---

(١) — Charles Wagley, Op-cit, P.7.

وهو يقرر أن :

«A person does not become a membership in a minority group volunatarily, he or she is born into it. One belongs to a minority because one's father and mother where members of the group.»

ولاشك أن لهذا الاختلاف بين هذه الاتجاهات الفقهية يرتب آثارا هامة في الناحية القانونية والسياسية في الدولة ، وعلى الصعيد الدولى فلا ريب أن القانون الدولي يرتب للاقليات العديد من الحقوق ، بل ولا نغالى عندما نقرر أن الكثير من المعاهدات قد ابرمت لحماية هذه الحقوق ، الامر الذي يتضح منه أن وجود الاختلاف بين المجموعات من رعايا الدولة لابد وأن يكون له تأثيره على المركز القانوني للاقليات داخل الدولة وعلى الصعيد الدولى .

بل أن الخلاف السابق بين الاتجاهات الفقهية بصدد تعريف الاقليات يترك بصماته الواضحة على العلاقات السياسية على الصعيدين الداخلي والخارجي . الامر الذى كان له صدا واضحا في كثير من التدخلات التى تمت فيما بين الدول استنادا إلى انتهاك الدولة لحقوق الاقليات المنتمية اليها[1] .

وهكذا نخلص إلى صعوبة وضع تعريف محدد ومنضبط للاقليات إلا أننا وفى محاولة متواضعة سوف نحاول أن ندلو بدلونا آملين أن نسهم في ضبط هذا التعريف .

ونقطة البداية التى ينطلق منها تحديدنا لمفهوم الاقليات اننا لا نتفق مع المعيار العددى فى مفهومه للاقليات ، فقلة العدد أو كثرتها ليست بالضرورة مؤشرا أو فيصلا للتفرقة بين الاقليات وغالبية رعايا الدولة .

كما أن التعريف العددى لا يتمشى والواقع الدولى . ففى العديد من دول العالم تصادف وجود أقليات مهيمنة ومسيطرة لعل أبرزها في الوقت الحالي حكومة جنوب أفريقيا فهى تعتبر مثلا صارخاً على وجود أقليات عددية ، بيد أنها فى ذات الوقت أقلية مسيطرة .

فإذا ما سايرنا الاتجاه العددى الذى يرى في الاقلية أنها الاقل عددا فإن هذا المنطق يؤدى إلى وجوب بسط الحماية عليها . وهذا ما لا نتفق معه لوجود أقليات عددية ليست بحاجة للحماية رغم كونها أقلية في العدد .

---

(١) انظر ص ٨٠ من رسالتنا .

ونخلص من ذلك إلى أن منطق هذا الاتجاه لا يتفق وواقع الحياة الدولية ، ومن ثم لا نشاطر أيضاً ما اتجهت إليه المحكمة العليا في الهند من تحديد مفهوم الاقليات بأنها أقل من خمسين في المائة من مجموع شعب الدولة(١) .

وفيما يتعلق بالمعيار الموضوعى ، فإن اول ما نلاحظه أن بعض مويدى هذا المعيار قد أوضح اعماده في تحديد مفهوم الاقليات على اختلاف الاقلية عن الأغلبية سواء جنسيا أو عقائديا أو لغويا(٢) .

وللوهلة الأولى فإن التعريف عند هذا الحد لا يعتبر في ذاته كافيا — من وجهة نظرنا — في تحديد كنة الاقليات أو بالاحرى يعد غير جامع في فهم معنى الاقلية ، إذ توجد طائفة من الاقليات رغم مغايريها للاغلبية من حيث الجنس أو اللغة أو الدين . الا انها فئة مسيطرة ومهيمنة ، ومن ثم لا تدخل في مفهومنا للاقليات الجديرة بالحماية .

ولعلنا في هذا الصدد نجد جانبا من أنصار المعيار الموضوعى الذي يوكد الملاحظة سالفة الذكر ، فيذهب فان ديك إلى تعريف الاقلية بانها « مجموعة من الاشخاص في الدولة ليست لها السيطرة أو الهيمنة بجنسية الدولة ، الا أنها تختلف من حيث الجنس أو الديانة أو اللغة عن باقي الشعب وتصبوا إلى حماية ثقافتها وتقاليدها ولغتها الخاصة(٣) .

(١) انظـر : R.C. Hingorani, O P. Cit. P. 4

(٢) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص
الاستاذ الدكتور/ حافظ غانم – القانون الدولي العام – المرجع السابق – ص ٥٢٣ .
الاستاذ الدكتور/ الشافعي بشير – القانون الدولى العام – السلم والحرب – المرجع السابق – ص ١٠٨ .
وراجع ايضا : Accioly, Op-cit. P. 508.
Cavaré, Op-cit. P. 289.

(٣) — Vernon Vandyke, Op.cit. P.3.
إذ يقرر في هذا الصدد :
«it desigant a group numerically on ferior to the rest of the population of a state, in non-dominat position, whose members

فعلى الرغم من أن بعض انصار الاتجاه الموضوعى قد حدد مفهوم الاقلية بأنها تمايز عن الاغلبية من حيث اللغة أو الجنس أو الدين إلا أنه أسقط من حسبانه من يتمتع منها بالهيمنة أو السيطرة .

وحسبنا أن نشير إلى أن الاقليات العديدة الموجودة في لبنان يتميز بعضها بآن له الهيمنة أو السيطرة ، ومن ثم لا تدخل في مفهوم الاقليات الاولى بالرعاية ، وتسقط ايضا من حسابنا ونحن بصدد تحديد مفهوم الاقليات .

أما فيما يتعلق بالمعيار الشخصى فى تحديد مفهوم الاقليات فرغم ما وجه اليه من انتقادات اسهبنا في سردها إلا أن أهم ما يميزه هو عنصر الاحاسيس والمشاعر . وهو عنصر جدير بآن يوضع في الاعتبار خاصة وأن الشعور بالاضطهاد أو سوء المعامله ، يولد بالضرورة محاولة الحماية لهذه الفئة المضطهده ، إلا أن الوقوف عند الاحاسيس والمشاعر لتحديد مفهوم المصطلح لا يستقيم إذ أن مسايرة هذا المنطق يترك العنان لكل فئة تشعر يوما ما بأنها مضطهده أن تعتبر نفسها أقلية تستهدف الحماية .

وهكذا نخلص إلى أن مفهومنا للاقليات يتمثل في أنها مجموعة من مواطنى الدولة تختلف عن أغلبية الرعايا منها من حيث الجنس أو الدين أو اللغة أو الثقافة وغير مسيطرة أو مهيمنة وتشعر بالاضطهاد مستهدفة حماية القانون الدولى لها .

فلا شبهة أن مفهوم الاقلية يعنى اختلاف بين مجموعتين أو أكثر من افراد الشعب في الدولة ، وهذا الاختلاف متفق عليه بين كل الاتجاهات سالفة الذكر . ونحن أيضاً من انصاره .

ولابد أن يكون هذا الاختلاف في أمور معينة قد تتمثل في النواحي الجنسية أو الدينية أو اللغوية أو الثقافية ...

---

being nationals of the state possess ethnic, religious, or linguistic characteristics differing from those of the rest of the population and show if only implicitly, a sense of solidarity directed toward preserving their culture, traditions religion or language».

على أن هذا العنصر في ذاته لا يستقيم ولا يكون محلا للاعتبار إذا كانت هذه الفئة مسيطرة أو مهيمنة فإنها تستبعد من مجال التعريف .

وحتى يستكمل التعريف اركانه الاساسية لابد من شعور هذه الاقليات بالاضطهاد .

فإذا لم تكن هذه الاقلية محلا للاضطهاد فلا تدخل مناط تعريفنا للاقليات ، وحسبنا أن نشير إلى أن أهل النوبة في مصر على الرغم من قلة عددهم واختلاف لونهم عن بقية أفراد الشعب إلا أن عدم شعورهم واحساسهم بأنهم محلا للاضطهاد تتداعى معه اوجه الاختلاف بينهم وبقية أفراد الشعب مما يخرجهم من مصاف التعريف وبالتبعية عدم الحماية الدولية لهم . وهو ما يؤكد ما سبق أن صدرنا به رأينا الشخصى فى مفهوم الاقليات من أنه لابد وأن يكون للاختلاف بين المجموعات تأثيره الواضح على العلاقة بين الدولة ورعاياها من الاقليات .

المبحــث الثانــي

مفهوم الاقليات في الفقه الاسلامي

٤٥ - تمهيــد :

نقطة البداية في الفكر الاسلامي تنطلق من مقدمة مفادها أن مفهوم الاقليات داخل الدولة الاسلامية لا يقوم الا على أساس ديني بحت . حيث لا يعرف الاسلام التفرقة بسبب اللون أو الجنس أو اللغة كما هو الشأن بالنسبة لمفهوم الاقليات في القانون الدولى المعاصر من وجهة نظر بعض الفقهاء .

وحتى الاقليات الدينية التى تتمتع بجنسية الدولة الاسلامية وهم من يطلق عليها اصطلاحا « أهل الذمة » قد نظم الاسلام معاملتهم وكفل لهم من الحقوق مالم تكفله أية قوانين أخرى وضعية انطلاقا من قاعدة « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » .

فمن أهم مظاهر السياسية الاسلامية العادلة ما اشتملت عليه من مبادىء راسخة تتمثل أهمها في حرية الاعتقاد ، فقد ترك الاسلام لكل فرد حريته التامة في الاعتقاد حسبما يهديه اليه تفكيره وتدبره لقوله تعالى : ﴿ لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغى ﴾ وقوله عز شأنه ﴿ أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ﴾ وقوله عز وجل ﴿ لكن دينكم ولى دين ﴾ .

ولقد أنعكس هذا المبدأ على معاملة المسلمين لمخالفيهم في الدين من رعايا الدولة الاسلامية ، فكانت تلك القاعدة هى الاساس في معاملة الذميين في الدولة الاسلامية ، انطلاقا من مبدأ المساواه الذي ترسخت أصوله في الشريعة الاسلامية ، والمجتمع الاسلامي . فلا فرق بين فرد وآخر في الخضوع لسلطان قانونه وليس فيه من فرد فوق القانون مهما علت منزلته لقوله (ص) لا فضل لعربي علي عجمى إلا بالتقوى ، وقوله (ص) الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لاحمر على أسود ولا لعربى على عجمى[1] .

فالاسلام يرفض التمييز بين الناس باعتبار اجناسهم وألوانهم وعناصرهم ، ولا يقر التمييز بسبب العقيدة — على وجه العموم — الهم إلا غير المسلمين المقيمين في دار الحرب[1] .

وسوف نعرض في هذه الجزئية لدراسة مفهوم الذميين ومدى تمتعهم بجنسية الدولة الاسلامية وبيان اختصاصات الدولة في مواجهيم وصولا لبيان ما يتمتعون به من حقوق وما يلتزمون به من واجبات قبل الدولة الاسلامية .

٤٦ — المقصود باصطلاح أهل الذمة :

حتى نحدد المقصود بأهل الذمة لابد وأن نعرض لمفهوم الذمة لغة وفقها وكذلك استخدامات الرسول (ص) لها . حيث اطلقت في كثير من

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف — السياسة الشرعية — دار الانصار بالقاهرة — طبعة سنة ١٩٧٧ ص ٤١ .

(١) راجع الدكتور/ صبحي محمصاني — المرجع السابق — ص ٨٩ .

المناسبات على أهل الكتاب بمفهومه الواسع ، وحتى يكتمل فهم أهل الذمة لابد من تناول العقد المبرم فيما بينهم وبين المسلمين ، وطبيعة هذا العقد إذ مما لاشك فيه أن فقهاءنا العظام قد درجوا على تحديد طبيعة هذا العقد من وجهة نظر تغاير رأينا الشخصي .

٤٧ - الذمة لغة وفقها :

الذمة في اللغة هي العهد والامان والضمان[١] ويعرفها البعض بأنها الامان والضمان والعهد وهى اقرار بعض الكفار على كفره بشرط بذل الجزية والتزام احكام الله[٢] . بينما يرى البعض الاخر أن الذميين هم المعاهدون المستوطنون من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيم في دار الاسلام ، وأطلق عليهم هذا الاصطلاح لانهم دفعوا الجزية فامنوا على أرواحهم وأموالهم وأصبحوا فى ذمة المسلمين[٣] .

٤٨ - استخدامات الرسول الكريم لمصطلح الذمة :

استخدم النبي صلى الله عليه وسلم هذا المصطلح في معظم كتبه الموجهة إلى الافراد والعشائر والملوك . فقد ذكر فيها أنه يعطيهم ذمة الله ورسوله ، كما

---

(١) محمد بن ابي بكر الرازي - مختار الصحاح - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان سنة ١٩٨٦ ص ٢٢٣ والقاموس المحيط جـ ٤ - ص ١١٥ .

(٢) البهوتى (منصور بن يونس بن ادريس البهوتي) - الحنبلي المذهب - كشاف القناع عن متن الاقناع ٥ جـ ٣ - مكتبة النصر الحديثة - الرياض - السعودية - مراجعة وتعليق - الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال ص ١١٦ .

وراجع : الامام شرف الدين موسى الحجاوى المقدسي - المتوفى سنة ٩٦٨ هـ - الاقناع في فقه الامام أحمد بن حنبل - المجلد الثاني - دار المعرفة بيروت - لبنان - تحقيق وتعليق عبد اللطيف موسى السبكى - ص ٤٢ .

(٣) انظر : د. على حسن خربوطلى - الاسلام وأهل الذمة - المرجع السابق ص ٦٥ وكذلك د. عبد الكريم زيدان - المرجع السابق ص ٢٢ ، وراجع أيضاً د. صلاح المنجد - شرح السير الكبير - جـ ١ - مطبوعات جامعة الدول العربية ص ١٧١ ، ٢٥٢ .

استعمل احيانا عبارة أمان الله ورسوله ، ونادرا ما استخدم عبارة أن الله ورسوله جار على ذلك[1] .

وقد جاء في الحديث الشريف « يسعى بذمتهم أدناهم »[2] ، وقد فسر الفقهاء ذمتهم بمعنى الامان لانهم قوم منحوا ميثاق أو معاهدة حماية (ذمة) ينزلون بها عن حقوق معينة ، ويستمتعون مقابل ذلك بالحق في ممارسة دينهم ومألوف عاداتهم . كما أن الاسلام يقرر لهم من الحقوق مثلما يقرر للمسلمين ، ويفتح لهم ابواب الوظائف العامة في الدولة ، ماعدا المناصب الرئيسية ، ويعاملون في الميدان الاقتصادي على قدم المساواه مع المسلمين ، كما أن الاسلام يعفيهم من تبعة الدفاع عن الدولة[3] .

ونخلص من هذا العرض إلى أن استخدام اصطلاح الذمة لغة وفقها وعند رسول الله (ص) ، كان متعددا وترتب على هذا التعريف اختلاف الفقهاء في تحديد مفهوم وطبيعة عقد الذمة .

وسوف نحاول في البند التالي أن تلقى مزيدا من الضوء على هذا الخلاف في التعريف والطبيعة .

٤٩ – تعريف عقد الذمة :

يذهب البعض إلى أن عقد الذمة هو عقد يتمتع بموجبه الذمى بالامان المؤبد[4] فهو عقد يكتسب بموجبه غير المسلم من أهل الكتاب حق الاقامة الدائمة في دار الاسلام مع حماية الشريعة الاسلامية ، وذلك مقابل دفع

---

(١) د. حميد الله محمد الحيدر آبادى – مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة – القاهرة – المرجع السابق .

(٢) المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي – جـ ٢ – طبعة بريل – بون ص ١٨٤ حيث ورد به حديث « ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم » .

(٣) الاستاذ ابو الاعلى المودودى – نحو الدستور الاسلامى – ط ١٩٥٧ – ص ٩٧ ، ٩٨ .

(٤) الكاساني – بدائع الصنائع – جـ ٧ – المرجع السابق ص ١١٠ .

ضريبة تسمى الجزية ولقاء القيام يبعض الواجبات العقدية أو العرفية[1] .

ويذهب البعض الآخر بأن عقد الذمة يبرم بين المسلمين وبين المعاهدين والمستوطنين من النصارى واليهود وغيرهم ممن يقيم في دار الاسلام[2] .

ومن جانبنا نتحفظ على هذا التعريف ، ذلك أنه ربط بين الذمة والاقامة دون ما تفرقة بين اقامة موقتة واقامة مؤبدة . فالمستأمن (غير المسلم الذي يقيم في دار الاسلام اقامة عابرة) يمنح الاقامة الموقتة ، مثله كمثل الاجنبي في الوقت المعاصر ، ومثل هذه الاقامة الموقتة لا تتطلب عقد ذمة مع هذا الاجنبي ، وإنما يشترط هذا العقد الاقامة المؤبدة حتى يسبغ عليه وصف الذمى ، فالربط الحتمي بين الاقامة المؤبدة والذمة أمر لازم وعلى العكس من ذلك لا يوجد ربط حتمى بين الاقامة الموقتة والذمة . ومن زاوية أخرى فإن تسميهم الذميين ليس لانهم دفعوا الجزية إذ يوجد العديد من الذميين لا تفرض عليهم الجزية كالاطفال والنساء والشيخ الفاني على نحو ما سنوف نعرض له في حينه .

وجدير بالذكر أن عقد الذمة يبرم مع أهل الكتاب في مفهومهم الواسع الذى يشمل إلى جانب اليهود والنصارى الصابئة والمجوس .

وقد الحق المجوس بأهل الكتاب عملا بقول رسول الله (ص) « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » وبمقتضى هذا العقد يكتسب المتعاقدون مع الامام أو نائبه جنسية الدولة الاسلامية مقابل التزامهم بالولاء لها والخضوع لسيادتها .

٥٠ – الطبيعة القانونية لعقد الذمة (فكرة العمل الشرطى)[3] :

يتجه فقهاء القانون الدولى الداخلي في تحديد طبيعة العمل الذى تقوم به الدولة إلى معايير مختلفة ، فمنهم من يأخذ بالمعيار الشكلي ومفاده النظر إلى

(١) د. صبحي محمصاني – القانون والعلاقات الدولية في الاسلام – المرجع السابق – ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٢) د. على حسن خربوطلى – الاسلام وأهل الذمة – المرجع السابق – ص ٦٥ .

(٣) مناقشة شفوية مع استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد .

صفة القائم بالعمل والسلطة التي اصدرته أو قامت به ، فإذا صدر من البرلمان اعتبر العمل برلمانيا وإذا صدر من إحدى الهيئات الادراية اعتبر العمل إداريا ، وإن كان صادرا من احدى الهيئات القضائية اعتبر قضائيا .

أما المعيار الموضوعى - وزعيم هذا الاتجاه - العميد دوجى وجيز فيرى اصحاب هذه المدرسة أنه للوقوف على طبيعة العمل يجب أن نتناوله في ذاته ونفحص فحواه وهو ما يجدر معه بحث فكرتين اساسيتين أولها هى فكرة المراكز القانونية وثانيها الاعمال القانونية ، والمراكز القانونية تنقسم إلى قسمين مراكز قانونية عامة أو موضوعية . وهى كل مركز يكون محتواه واحد بالنسبة لطائفة معينة من الافراد ، مثل مركز الرجل المتزوج في القانون الخاص ومركز المدير أو المامور أو من يشغل منصبا عاما أو موضوعيا في القانون العام . أما المراكز الشخصية فهى المراكز التى تحدد موقف كل شخص على حده مثل مركز الدائن والمدين[1] .

وقد قسم الفقهاء الاعمال القانونية إلى اعمال هى وسيلة المشرع للمراكز القانونية ومنها ما هى مشرعة مثل القوانين واللوائح وأخرى شخصية أو ذاتيه مثل العقد ، لان المتعاقدين يضمنونه ما يشاءون طبقا لفكرة النظام العام وحسن سير الاداب العامة كما لا يمكن تعديله إلا برضائهما وفقا للقواعد العامة فى العقود وهناك الاعمال الشرطية :

وهى الاعمال القانونية التى تسند إلى فرد أو افراد معينين مراكزا قانونية عامة أو موضوعية ، فهى مكملة للاعمال المشرعة التى تصدر عن سلطة التشريع في الدولة وهى بطبيعيها تنشى أو تعدل أو تلغى المراكز القانونية العامة ، وتلك تمنحها للافراد ومن ثم فالمراكز القانونية العامة تظل شاغرة حتى تحدد الاعمال الشرطية من يشغلها وحتى تتميز من ناحية أخرى عن الاعمال الشخصية كالعقود بأنها وإن كانت تتعلق بفرد معين أو افراد أو فئة معينة إلا أنها لا تمس مراكز قانونية فردية ومثالها أمر التعيين الذي يحدد مركز

(١) انظر في ذلك الاستاذ الدكتور/ سليمان الطماوي - القرار الادارى أمام مجلس الدولة والمحاكمة القضائية - طبعة أولى سنة ١٩٥٠ مطبعة دار النشر والثقافة ص ٥ : ٧ .

فرد من الافراد أو مجموعة لشغل وظيفة معينة ويحدد هذا الأمر حقوقه والتزاماته . التى أحددتها القوانين واللوائح من قبل(١) .

ويبين مما تقدم أن فكرة العمل الشرطى هى التى تحدد نوعا معينا من الاعمال تقوم الدولة أو السلطة بترتيب مركزا قانونيا معينا تجاه فرد أو مجموعة من الافراد تتوافر فيهم شروطا معينة وفقا لقواعد معينة .

ويبدو لنا أنه وإن كان فقهاؤنا العظام سواء فى مجال الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامى أو فى القانون بصفة عامة قد انعقد اجماعهم على تسمية عقد الذمة بهذا الاصطلاح اتفاقا ، إلا أننا من جانبنا نرى أنه اقرب إلى العمل الشرطى منه إلى العقد وحسبنا أن نشير أن الذمى لا يسمى كذلك إلا إذا توافرت فيه شروطا معينة تؤهله لان يتمتع بهذا المركز القانوني وهو كونه ذميا أى من أهل الكتاب أو المجوس أو الصابئة على نحو ما تقدم ذكره واستعداده والتزامه لدفع الجزية – فى حالة توافر شروط دفعها – والا يرتكب من الافعال ما يخالف به شروط الامام أو نائبه عند اضفاء هذه الصفة عليه – وبدهى أنها شروط عامة مجرده – لا تعنى شخصا معينا بذاته ، بل وضعت أصاله للتمتع بهذا المركز القانوني في الدولة الاسلامية .

ومن ثم لا يكون الذمى فى مركز المتعاقد لانه لا يملك تعديل العقد من ناحية ولا يملك املاء شروطا مسبقة من ناحية أخرى أو الاتفاق على وضع خاص فى هذا « العقد » وهو ما يؤكد أن الذمى فى مركز قانوني أقرب إلى العمل الشرطى منه إلى العقد الذى يتوقف على ارادة الطرفين . ومن ناحية أخرى فإن الامام أو نائبه ليس مخيراً فى أن يعقد الذمة أو لا يعقدها مع

---

(١) انظر الاستاذ الدكتور/ توفيق شحاته – القانون الادارى .
الاستاذ الدكتور/ سليمان الطماوي – المرجع السابق ص ٧ .
الاستاذ الدكتور/ محمود حلمي – القرار الاداري – دار الانباء العربي والطباعة ص ٤ : ٥ .
وفي نفس المعنى ايضا د. بكر القباني ، د. محمد عاطف البنا – مكتبة القاهرة الحديثة – الرقابة القضائية لاعمال الادارة – سنة ١٩٧٠ ص ٢١ .
والدكتور/ مصطفى أحمد فؤاد – النظرية العامة للتصرفات الدولية الصادرة بالارادة المنفردة – منشأة المعارف بالاسكندرية – سنة ١٩٨٤ ص ٣٣٤ وما بعدها .

شخص توافرت فيه شروطها ومن ثم يكون الذمى الذى توافرت فيه شروط هذا المركز القانوني اهلا بأن يشغله ويدخل دار الاسلام بقصد الاقامة المؤبدة فيها ويعطى امان الله ورسوله لا يزحزحه عن هذا المركز إلا ما ينقضه وفقا للشروط الموضوعية لذلك على نحو ما سوف نبينه فيما بعد[1] .

ويرى البعض أن هذا العقد ينعقد بايجاب وقبول شأنه شأن العقود الاخرى ، فينعقد باللفظ أو ما يقوم مقامه وهو ما صرح به الرملى في مغني المحتاج إذ يقول « ويشترط لفظ القبول من كل منهما لما أوجبه العاقد ولو بنحو رضيت ، وباشارة الاخرى المفهمة ، وبكناية بنيه ، ومنها الكتابة ... »[2] .

ولما كانت القاعدة في ابرام العقود أنه لا تشترط فيها الكتابة لانعقادها ، وإن كانت الكتابة أمر مستحسن في الفقه الاسلامى ، فإنه يجوز انعقاد عقد الذمة بغير الكتابة[3] .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم وحكام المسلمين ونوابهم يدونون عقود الذمة التى يبرمونها مع غير المسلمين مثال ذلك عقد الذمة مع نصارى نجران الذى عقده معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وصالح عمر رضى

---

(١) يذهب استاذنا الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي إلى أن الذمه « هى ضمانات تعطيها الدولة الاسلامية للذميين لحكر ما تكون شبها في عصرنا باتفاقيات حقوق الاقليات لانها تحدد ما للذميين من حقوق ، وما عليهم من واجبات ، والتاريخ العربي الاسلامى ملىء بأمثله هذه العهود ، وقد تصدر هذه العهود بارادة الدولة الاسلامية منفردة وعندئذ يمكن أن نطلق عليها مسمى السجل ، مثال ذلك العهد المنسوب لعمر بن الخطاب ... »
راجع في ذلك – الاحكام العامة لقانون الامم – منشأة المعارف اسكندرية – طبعة سنة ١٩٧٠ ص ٤٩٦ ، ولسيادته أيضا احكام المعاهدات في الشريعة الاسلامية – منشأة المعرف اسكندرية سنة ١٩٧٧ ص ٤٨ .

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للامام الرملى – جـ ٧ ص ٢٣١ – وراجع ايضا دكتور/ عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٢٤ .

(٣) الاستاذ/ محمد سلام مدكور – تاريخ التشريع الاسلامى – مطبعة لجنة البيان العربى سنة ١٩٥٩ ص ٤١٧ .

الله عنه نصارى بنى تغلب على الجزية[1] .

وعقد الذمة يشبه التجنس في الوقت الحاضر ، وتجرى الدول الان على أن التجنس لا يتم إلا عن طريق الدولة نفسها ، فهى التى توافق عليه ولا تتركه للافراد وعلى هذا يجرى العمل فى الدولة الاسلامية[2] .

٥١ – مصدر مشروعية عقد الذمة وحكمته[3] :

تستند مشروعية عقد الذمة إلى قوله تعالى ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾[4] وشرع عقد الذمة بعد فتح مكة ، أما ما كان قبل ذلك بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين المشركين فعهود إلى مدد محدده لا على انهم داخلون فى ذمة الاسلام وحكمه[5] ، ودليل ذلك أن الاية الكريمة السابقة نزلت فى السنة التاسعة من الهجرة أى بعد فتح مكة[6] وهو عام تبوك بعد أن اسلمت جزيرة

---

(١) الكمال بن الهمام (الحنفى) – فتح القدير – طبعه أولى – المطبعة الاميرية الكبرى ببولاق سنة ١٣١٦هـ ص ٣٦٨ ، ويراجع في ذلك ايضا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المنذر بن ساوى التيمي أمير البحرية بكتاب يدعوه فيه إلى الاسلام فآمن فأرسل إليه الرسول كتاب آخر يصالحه فيه على الجزية لمن لم يؤمن من قومه ويبقى على يهوديته أو مجوسيته – حامد عبد القادر – الاسلام ظهوره وانتشاره – مكتبة نهضة مصر – ص ٢٠٥ سنة ١٩٥٦ .

(٢) د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٢٤ .

(٣) انظر في التفرقة بين المصدر والاساس : د. مصطفى أحمد فؤاد – النظرية العامة لقانون التنظيم الدولى وقواعد المنظمات الدولية – منشأة المعارف سنة ١٩٨٦ ص ٤٦ إذ يقرر في تعريف المصدر « أنه السبب المنشىء » فهو الوسيلة لخلق قاعدة قانونية أو الوسيلة لخلق الالتزام أى أنه سبب لكل منهما أما الاساس فهو المبادىء أو القيم التى يرتكز عليها التصرف .

(٤) سورة التوبة – الاية ٢٩ .

(٥) الكاسانى – بدائع الصنائع – المرجع السابق – جـ ٧ ص ١١١ .

(٦) مختصر تفسير ابن كثير – المجلد الثاني – اختصار وتحقيق محمد على الصابوني – دار القرآن الكريم بيروت تفسير سورة التوبة – ص ١٣٥ – طبعة ١٩٨١ .
والكاساني – بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع – مطبعة الجمالية بمصر – جـ ٧ ص ١١١ سنة ١٩١٠ وشرح السير الكبير – جـ ١ – المرجع السابق ص ٢٥٢ .

العرب ولم يبق بها احد من عبدة الاوثان[1] وعقد الذمة عقد مؤبد ، فهو لازم للمسلمين فلا يملكون نقضه بحال من الاحوال ، لان العقد في افاده العصمه كالخلف في عقد الاسلام ، وعقد الاسلام لا يصح إلا مؤبداً فكذا عقد الذمة[2] .

أما حكمه مشروعية عقد الذمة فهى أن يترك الحربي القتال مع احتمال دخوله فى الاسلام عن طريق مخالطته للمسلمين واطلاعه على شرائع الاسلام ، وليس المقصود من عقد الذمة تحصيل المال عن طريق جباية الجزية[3] . كما تستند مشروعيته ايضا إلى سنة الرسول (ص) القولية والفعلية وما أجمع عليه الصحابة وجرى به العمل فى عهد الخلفاء الراشدين ولا نعلم أن احدا من الفقهاء قد خالف المتفق عليه فيما يتعلق بمشروعية عقد الذمة[4] .

٥٢ – من الذى تعقد له الذمة :

أولا : اهل الكتاب من اليهود والنصارى ، وكذلك المجوس . وهؤلاء لا خلاف بين الفقهاء في جواز عقد الذمة لهم أما اهل الكتاب من اليهود والنصارى فإنه الجزية صريحة في جواز عقد الذمة لهم ، أما المجوس فقد ثبت جواز عقد الذمة لهم بالسنة الفعلية والقولية فقد قال رسول الله (ص) « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » وأخذ صلى الله عليه وسلم الجزية من مجوس هجر وعمر أخذ الجزية من مجوس فارس[5] .

---

(١) ابن القيم الجوزيه – احكام اهل الذمة – القسم الاول – تعليق الدكتور/ صبحى الصالح استاذ الاسلاميات – كلية الاداب – جامعة دمشق – طبعة أولى – مطبعة جامعة دمشق سنة ١٩٦١ ص ٦ ، ٧ .

(٢) الكاساني – المرجع السابق – جـ ٧ ص ١١٢ والمغني لابن قدامه جـ ٨ ص ٥٠٥ .

(٣) الكاساني – المرجع السابق – ص ١١١ ، والمبسوط للسرخسى جـ ١٠ ص ٧٧ .

(٤) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص ١١٧ .

(٥) الشوكاني – نيل الاوطار – جـ ٨ – طبعة ثالثة – سنة ١٩٦١ – مطبعة الحلبي ص ٥٨ وما بعدها . والنووى (الشافعي) في مغنى المحتاج إلى معرفة معانى الفاظ المنهاج – شرح الخطيب الشربيني – مطبعة الاستقامة – جـ ٤ – ص ٢٤٤ وما بعدها . إذ يقول « ان رسول الله صلى =

ثانياً : المرتدون : وهؤلاء لا يجوز عقد الذمة لهم اجماعا صرح بذلك الحنفية والمالكية[1] . وعلل ذلك الحنفية بعدة أدلة منها :

أ – قوله تعالى في سورة الفتح ﴿ تقاتلونهم أو يسلمون ﴾[2] فقد قالوا أن هذه الآية نزلت في أهل الرده من بنى حنيفة .

ب – أن عقد الذمة في حق المرتد لا يقع وسيلة إلى الاسلام ، لان الظاهر أنه لم ينتقل عن الاسلام ، بعد ما عرف محاسنه ، الا لسوء فطرته ، فيقع اليأس من صلاحه فلا يكون عقد الذمة في حقه وسيلة إلى الاسلام .

جـ – المقصود من عقد الذمة ليس تحصيل المال بل التزام الحربي احكام الاسلام فيما يرجع إلى المعاملات ، وأحكام الاسلام لازمه على المرتد فلا يكون الغرض من عقد الذمة معه إلا الحصول على مال الجزية وهذا لا يجوز .

د – المرتد يستحق القتل إن لم يسلم ، وهذا ينافي عقد الذمة الذي يفيد العصمه للذمى[3] .

أما غير الحنفية والمالكية ، فإنهم وإن لم يصرحوا بما صرح به الاحناف والمالكية إلا أنه « اجمع اهل العلم على وجوب قتل المرتد[4] وان اختلفوا في وجوب استتابته قبل قتله[5] وعقد الذمة يتنافى مع وجوب القتل لان الذمة

= الله عليه وسلم اخذها منهم لان لهم شبهة كتاب والا ظهر أنه كان لهم كتاب فرفع .
وراجع ايضا المجموع شرح المهذب للنووى – جـ ١٨ – الناشر زكريا يوسف – مطبعة الامام – ص ١٦٨ وما بعدها .
وانظر أيضا – الامام الشافعي – الام – كتاب الشعب – جـ ٤ – ص ٩٦ وما بعدها .

(١) شرح السير الكبير – جـ ٤ – ص ٢١ ، الكاساني جـ ٤ ص ١١ – المرجع السابق وتفسير القرطبي جـ ٨ – المرجع السابق ص ١١٠ وما بعدها في تفسير سورة التوبة والدكتور/ عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٢٥ .
(٢) سورة الفتح آية ٦ .
(٣) د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٢٦ .
(٤) ابن قدامه – المغنى جـ ٧ ص ١٣٣ المرجع السابق .
(٥) ابن قدامه – المغنى جـ ٧ ص ١٣٤ المرجع السابق .

تفيد العصمه لصاحبها والمرتد يستحق القتل ، فلا يجوز عقد الذمة له[1] .

ثالثاً : أما غير من تقدم فقد اختلف الفقهاء في عقد الذمة لهم ويمكن اجمال اقوالهم كما يأتي :

أ – يقول الحنابله والشافعية والظاهرية والشيعة الامامية « أنه لا يجوز عقد الذمة وأخذ الجزية من غير أهل الكتاب والمجوس وحجتهم في ذلك قول الله تعالى « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم »[2] وقول النبي صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها » وهذا عام خص منه أهل الكتاب بآية الجزية كما خص منه المجوس بالسنة النبوية فيبقى من عداهم من غير المسلمين على العموم فلا يجوز عقد الذمة لهم[3] .

ب – جواز عقد الذمة لجميع اصناف غير المسلمين عدا عبدة الاوثان من العرب . بقالة أن آية ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ نزلت في عبدة الاوثان من العرب دون غيرهم ، فلا يجوز عقد الذمة لهم وهو قول الحنفية[4] .

جـ – القول الثالث هو قول الاوزاعى ، ومالك ، وظاهر مذهب الزيدية وهو جواز عقد الذمة لجميع اصناف غير المسلمين لا فرق بين وثنى عربى

(١) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من « بدل دينه فاقتلوه » – نيل الاوتار للشوكاني – جـ ٧ ص ١٩٧ .

(٢) سورة التوبة – آية ٥ .

(٣) المغنى لابن قدامه – جـ ٧ ص ٥٠٠ ، مغنى المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج – للامام زكريا بن شرف النووي – الشافعى جـ ٤ ص ٢٤٤ – المرجع السابق .
وراجع ايضا عبد الكريم زيدان المرجع السابق ص ٢٧ .
وانظر ايضا ابى عبيد القاسم بن سلام – كتاب الاموال – تحقيق وتعليق محمد خليل هراني – طبعة سنة ١٩٧٦ – منشورات دار الفكر ص ٢٦ .

(٤) الكاساني – بدائع الصنائع – المرجع السابق جـ ٧ ص ١١١ والاحكام السلطانية للماوردي ص ١٤٣ – الخراج ابى يوسف – ص ١٢٨ ، ١٢٩ – وتحرير الاحكام في تدبير اهل الاسلام – بدر الدين بن جماعة ص ٢٤٩ وفتح القدير جـ ٤ – ص ١٧٣ المرجع السابق وراجع ايضا الاستاذ/ حامد عبد القادر – الاسلام ظهوره وانتشاره المرجع السابق ص ٢٠٦ – ورد المحتار – المرجع السابق جـ ٣ ص ٣٧١ .

وغيره وحجتهم أن النبى صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من المجوس مما يدل على جواز اخذها من غير المسلمين بجميع اصنافهم[١] .

٥٣ - الرأي الراجـــح :

لعل الرأى الراجح من وجهة نظرنا يتمثل في جواز عقد الذمة لغير المسلمين دون استثناء سواء أكانوا عربا أم عجما وذلك للاسانيد التالية :

(١) أن حكمة مشروعية عقد الذمة أن يترك غير المسلم القتال مع المسلمين ، واحتمال دخوله في الاسلام عن طريق مخالطته للمسلمين وليس المقصود من عقد الذمة تحصيل المال[٢] .

(٢) أجاز الحنفية والشافعية الصلح مع غير المسلمين دون تخفيض وأن يعطيهم المسلمون مالا إذا اضطروا إلى ذلك فمن باب أولى يكون عقد الذمة وأخذ الجزية[٣] .

(٣) لأن الاسلام احترم حرية العقيدة احتراما كاملا فمنع الاكراه في الدين بقوله تعالى ﴿ لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغى ﴾[٤] وفي قوله تعالى ﴿ أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ﴾[٥] فالاسلام أقر هذه الحرية ، وترك لكل فرد الحرية التامة في أن يكون عقيدته بناء على ما يصل إليه عقله ونظره الصحيح ، وذلك ان الاسلام جعل اساس التوحيد والايمان البحث والنظر ، لا القهر والالجاء ، ولا المحاكاه والتقليد . ويؤيد ذلك قوله تعالى

---

(٢) القرطبي - تفسير القرآن - جـ ٨ ص ١١١ - والدكتور/ عبد الكريم زيدان - المرجع السابق ص ٢٧ ، ٢٨ .
واحكام اهل الذمة لابن القيم الجوزيه - المرجع السابق جـ ١ ص ٦ ، ٧ .
وأنظر ايضا النووى - المجموع شرح المهذب - جـ ١٨ - المرجع السابق ص ١٧١ .

(٢) الشيخ سليمان الجمل - حاشية الجمل على شرح المنهاج لشيخ الاسلام زكريا الانصارى - الجزء الخامس - مطبعة مصطفى محمد التجارية الكبرى - بمصر - ص ٢١١ .
وانظر أيضا الام للامام الشافعى - المرجع السابق ص ٩٥ وما بعدها .

(٣) البدائع - المرجع السابق ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، والام المرجع السابق ص ٩٥ وما بعدها .

(٤) سورة البقرة الآية ٢٥٦ .

(٥) سورة يونس الاية ٩٩ . .

﴿ فذكر إنما انت مذكر لست عليهم بمسيطر ﴾ والقول بتخصيص عقد الذمة مع قوم دون قوم من غير المسلمين عربا كانوا أو غير عرب ، فيه اكراه على تبديل عقيدتهم وارغامهم على الدخول في الاسلام وهو ما نهى عنه الاسلام الذي جعل لغير المسلمين الحرية التامة في أن يقيموا شعائرهم في كنائسهم ومعابدهم – على نحو ما سوف يأتي تفصيله – والاصل في هذا قول الرسول الكريم « لهم ما لنا وعليهم ما علينا »[1] .

٥٤ – شروط عقد الذمة :

اشترط الحنفية والشافعية والزيدية التأبيد لصحة عقد الذمة ، فلا يصح إذا كان موقوتا ، لان عقد الذمة في إفادة العصمة والالتزام بأحكام الاسلام كالخلف من عقد الاسلام ، والاسلام لا يصح الا مؤبدا فكذا عقد الذمة[2] .

واشترط الحنابلة لصحة عقد الذمة شرطين – آخرين – فضلا عن التأبيد ، احدهما أن يلتزم الذميون أداء ضريبة مالية تفرض على القادرين لكي يسهموا في بناء الدولة ويشتركوا في تكوين ميزانها المالى لانهم يستمتعون بكل ما يستمتع به المسلم . والثاني التزام أحكام الاسلام[3] .

---

(١) راجع في ذلك الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – المرجع السابق ص ٣٥ ، ٣٦ .
وراجع ايضا الاستاذ الشيخ الامام محمد ابو زهرة – العلاقات الدولية في الاسلام المرجع السابق ص ٢٨ ، ويأخذ بهذا الرأى الدكتور/ عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٢٨ ، ٣٩ . ويأخذ به ايضا الاستاذ المستشار د. عبد المنعم بركه – الاسلام ومشكلة المساواه بين المسلمين وغير المسلمين – رسالة دكتوراه سنة ١٩٨٧ كلية الحقوق جامعة الاسكندري – ص ٧٩ ، ٨٠ .
وراجع أيضا الشيخ سيد سابق – فقه السنة – المرجع السابق ص ٦٠٤ .
المجلد الثاني – دار الكتاب العربي – بيروت – ط ٧ – سنة ١٩٨٥ .

(٢) ابن قدامه – المغني – المرجع السابق – جـ ٥ ص ٦٨١ – الكاساني – جـ ٧ – ص ١١١ – المرجع السابق .

(٣) ابن قدامه – المغنى – المرجع السابق – جـ ٨ ص ٥٠٥ .
وانظر ايضاً : د. مصطفى الحسيني ، د. أحمد الحصرى ، د. ابو الحمد أحمد موسى ، د. عبد =

وهذا قول الشافعية ايضا الا انهم قالوا أن لزوم هذين الشرطين انما هو في حق الرجل ، أما بالنسبة للمرأة فيكفى انقيادها لحكم الاسلام إذ لا جزية على المرأة . بل قالوا أن القول الاصح في المذهب هو عدم اشتراط حتى شرط الانقياد لحكم الاسلام لانه من مقتضيات عقد الذمة والتصريح بمقتضى العقد لا يشترط لصحته ولكنه يشترط ذكر مقدار الجزية[1] .

والحنفية لم يشترطوا هذين الشرطين وإنما اكتفوا – كما تقدم – بأن عقد الذمة سبب وجوب الجزية ، وأنه بالنسبة لالتزام أحكام الاسلام كالخلف عن الاسلام[2] ، والراجح هو ما ذهب إليه الشافعية لقوة ما استدلوا به[3] .

٥٥ – ما ينتقض به عقد الذمة :

اختلف الفقهاء فيما ينتقض به عقد الذمة ، فذهب الحنفية إلى أنه ينتقد باسلام الذمى ، تاسيسا على أن « عقد الذمة وسيلة إلى الاسلام وباسلامه حصل المقصود فلا يبقى عقد ذمه » . كما ينتقض بلحاق الذمى بدار الحرب إذ بهذا اللحاق تنقطع صلته بدار الاسلام ويصير من أهل تلك الدار . وينتقض كذلك بغلبة الذميين على موضع لمحاربة المسلمين إذ بهذه المحاربة يصير الذميون حربا على الدولة الاسلامية فيصبح عقد الذمة عديم الفائدة – وهى دفع شر حرابتهم – فلا يبقى العقد[4] .

وذهب الشافعية أن عقد الذمة ينتقض لو قاتلونا أو امتنعوا عن الجزية أو من خضوعهم لحكم الاسلام . أو طعن ذمي في الاسلام أو القرآن أو ذكر

= الله محمد عبد النبي ، د. حسن الشاذلى ، د. الطيب خضرى – الفقه الاسلامى – نظام الاسلام في العلاقات الدولية – مطبعة دار التاليف – طبعة سنة ١٩٧٢ ص ٨٤ وما بعدها .

(١) المهذب للشيرازى – جـ ٢ ص ٢٧٠ ، النووى – مغنى المحتاج – المرجع السابق ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

(٢) الكاساني – المرجع السابق – جـ ٧ ص ١١١ ، شرح السير الكبير – جـ ١ ص ١٢٨ .

(٣) د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق – ص ٤٢ .

(٤) الكاساني – بدائع الصنائع – المرجع السابق – جـ ٧ ص ١١٢ ، ص ١١٣ .
والكمال بن الهمام – فتح القدير – المرجع السابق – جـ ٤ ص ٣٨٢ .
ورد المحتار – المرجع السابق – ص ٢١٢ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم بسوء[1] . وإلى ذلك ذهب الحنابلة[2] كما ذهب إلى ذلك المالكية[3] ويرد الاحناف على التوسع في انتقاض عهد الذمة بأن هذه الافعال زيادة في الكفر والعقد يبقى مع اصل الكفر فيبقى مع الزيادة . والالتزام باداء الجزية باق فيبقى العقد[4] . والذى نرجحه هو أن العقد لا ينتقض إلا أن يكون لهم منعه ، أو يلحقوا بدار الحرب أو أن فعل الذمى ما فيه ضرر على المسلمين أو خانهم في نفس أو مال وهى كما يرى البعض سبعة أشياء : أن يزنى الذمى بمسلمة أو يصيبها بنكاح ، أو يفتن مسلما عن دينه أو يقطع عليه الطريق ، أو آوى جاسوسا للكفار أو دل على عورة للمسلمين ، أو قتل مسلما . فالاصح أنه أن شرط عليه في العقد الكف عن هذه الاشياء وانتقاض العقد به ينتقض ، وإن كان لم يشترط فلا نقض[5] .

٥٦ – تمتع الذمى بالجنسية الاسلامية :

سبق القول بأن المسلمين هم أهل دار الاسلام ، ولكن قد يسكن معهم الذميون والمستأمنون الذين يقيمون في دار الاسلام .

وقلنا أن الاسلام دولة بالمعنى السالف بيانه لدار الاسلام والدولة فى الاسلام تقوم على المبدى ، فلا يعترف الاسلام بالحدود الاقليمية في بيان إقليم الدولة كما هو معروف في العصر الحديث للفصل بين الحدود الدولية

(٢) النووى – الشافعى – مغنى المحتاج – المرجع السابق – جـ ٤ – ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ وانظر أيضا تحرير الاحكام في تدبير أهل الاسلام – بدر الدين بن جماعه – المرجع السابق ص ٢٥٨ ، ٢٦١ .

(٢) بن قدامه – المغنى – جـ ٨ ص ٥٢٥ والبهوتي – المرجع السابق – ص ١٤٢ .

(٣) ابن عبد الله محمد الخرشى – شرح الخرشى – على المختصر الجليل للامام أبى الضياء سيدى خليل – مطبعة بولاق – القاهرة – طبعة ثانية سنة ١٣١٧هـ جـ ٣ ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٤) الكاساني – المرجع السابق – جـ ٧ ص ١١٣ ، فتح القدير – المرجع السابق – جـ ٤ ص ٣٨٠ وانظر ايضا رد المحتار على الدر المختار – المرجع السابق ص ٢١٢ وما بعدها .

(٥) وهو رأى الاحناف – انظر فى ذلك تحرير الاحكام في تدبير اهل الاسلام – بدر الدين بن جماعة المرجع السابق ص ٢٦٢ ، د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٢٤ .

ذلك أن الاسلام عقيدة وشريعة[1] .

والشريعة الاسلامية تجعل المسلمين أمة واحدة ، قال الله تعالى ﴿ وان هذه امتكم امة واحدة وأنا ربكم فاعبدون ﴾[2] . وقال عز من قائل ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله ﴾[3] وأساس كونهم أمة واحدة هو وحدة العقيدة التى تجمعهم حتى ولو اختلفوا في الجنس أو اللغة أو غير ذلك مما يختلف فيه الناس لان عنصر العقيدة الاسلامية يغلب هذه الاختلافات ويصير المسلمين أخوه في الدين ﴿ انما المؤمنون أخوة ﴾[4] ولكن الشريعة الاسلامية لا ترضى أن يبقى المسلمون أمة فقط ، وإنما تدعوهم إلى التحول إلى تنظيم سياسي أى إلى هيئة سياسية منظمة أى إلى دولة ، لان أغراض الاسلام لا تتحقق كما ينبغى ، وأحكامه لا تنفذ كما يجب الا بقيام هذا التنظيم السياسي للمسلمين[5] . وبتكوين الرسول صلى الله عليه وسلم الدولة الاسلامية في المدينة (يثرب) أصبحت علاقة الفرد بالدولة الاسلامية هى رابطة جديدة سياسية وقانونية طرفاها الفرد المسلم والدولة الاسلامية وهى رابطة الجنسية كما تسمى فى الوقت المعاصر . والجنسية هى انتساب الشخص لدولة معينة فهى رابطة سياسية وقانونية . فهى تقوم في الاصل على فكرة الولاء للدولة وعلى توافر نوع من الصلة الروحية والاجتماعية . وقد أوضحت محكمة العدل الدولية هذه الفكرة فى حكمها الصادر في ١٦ أبريل سنة ١٩٥٥ حيث قضت أن « الجنسية علاقة قانونية ترتكز على رابطة إجتماعية وعلى تضامن فعلى فى المعيشة والمصالح والمشاعر »[6] .

---

(١) الامام الاكبر الشيخ محمود شلتوت – الاسلام عقيدة وشريعة – دار الشروق بالقاهرة – الطبعة العاشرة – ص ٤٣٣ وما بعدها .

(٢) سورة الانبياء الاية ٩٢ .

(٣) سورة آل عمران آية ١١٠ .

(٤) سورة الحجرات آية ١٠ .

(٥) د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٦٢ .

(٦) نقلا عن استاذنا الدكتور/ محمد سامى عبد الحميد – اصول القانون الدولى – العام – جـ ٢ – الناشر – الدار الجامعية بالاسكندرية – سنة ١٩٨٥ – ص ٩٧ ، ٩٨ .

ومن المتفق عليه أن منح الجنسية واسقاطها ووضع القواعد المنظمة لها من المسائل التي تستقل بها الدولة لتمارسها في حرية شبه كاملة دون ما اعتبار لارادة الشخص المعنى متى تعارضت مع ما تراه الدولة[١] .

ومحصلة ما تقدم أن الذميين يعتبرون من افراد شعب دار الاسلام . فهم مرتبطون بالدولة الاسلامية بما يسمى برابطة الجنسية نظراً لإقامتهم الدائمة في اقليمها استنادا إلى عقد الذمة[٢] . فأساس جنسية الذمى هو عقد بالنسبة لمن يدخل في الذمة عن طريق العقد الصريح وهذا صريح اقوال الفقهاء من ذلك ما قاله الامام السرخسى في مبسوطه « لانه بعقد الذمة صار من أهل دار الاسلام »[٣] .

أما من يدخل في الذمة عن طريق القرائن الدالة على رضاه ، أو بالتبعية لغيره ، أو بالغلبه والفتح فإن اساس الجنسية هو ارادة الدولة الاسلامية نفسها ، فهى التى تمنح الذمة – الجنسية – لغير المسلم في هذه الحالات ، بمحض ارادتها وتقديرها وفقا لقواعد الشريعة ، وما تقتضيه مصلحة الدولة[٤] .

ويبدو أن ما خلصنا إليه يغاير ما استقر عليه جانب آخر من الفقه ، إذ يرى على العكس من ذلك بأن الجنسية ليست معروفه عند المسلمين ، وليس لها احكام تجرى عليهم لا فى خاصيهم ولا عاميهم . وإنما الجنسية عند الدول

(١) استاذنا الدكتور/ محمد سامى عبد الحميد – اصول القانون الدولى العام – المرجع السابق ص ١٠٠ ، ١٠٤ ويذكر القيد الوحيد الذي يرد على حرية الدولة في مجال الجنسية ، هو عدم جواز احتجاجها في مواجهة الدول الاخرى ، برابطة الجنسية التي تربطها بشخص معين ، ما لم تكن هذه الجنسية جنسية فعلية ، وهى ما يطلق عليه « فكرة الفاعلية » .

(٢) الامام محمد ابو زهره – العلاقات الدولية في الاسلام – المرجع السابق ص ١١ .

(٣) السرخسى – المبسوط – مطبعة السعادة بمصر – سنة ١٣٢٤هـ – جـ ١٠ – ص ٨١ .

(٤) الدكتور عبد الكري زيدان – المرجع السابق ص ٣٧ ، ٦٦ ويقرر أن اكتساب غير المسلم الذمة أو يعتبر ذميا بالقرائن الدالة على رضاه كاقامته في دار الاسلام اقامة دائمة .
والذمة بالتبعية مثل حالة الاولاد الصغار الذين يدخلون في الذمة تبعا لابيهم أو أنهم إذا دخلوا في الذمة . والذمة بالغلبة والفتح وهذا النوع يكون فيما إذا فتح المسلمون بلادا غير اسلامية ورأى امام المسلمين ترك اهل هذه البلاد احرارا بالذمة الجزية على اراضيهم ، كما فعل عمر بن الخطاب رضى الله عنه عندما فتح العراق .

الاوربية تشبه ما كان يسمى عند العرب « عصبيه » . وجاء الاسلام فالغى تلك العصبية ومحا آثارها وسوى بين الناس في الحقوق فلم يبق للنسب أو ما يتصل به أثر في الحقوق ولا في الاحكام . فالجنسية لا أثر لها عند المسلمين قاطبة . ويدعم وجهة نظره بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن الله أذهب عنكم عصبية الجاهلية » وقوله ايضا « ليس منا من دعى إلى عصبية » وبالجملة فالاختلاف في الاصناف البشرية – يقصد الجنسيات – كالعربي والهندي والرومي والشامي والمصري والتونسي والمراكشي مما لا دخل له في اختلاف الاحكام والمعاملات بوجه من الوجوه ... وأما حقوق الامتيازات المعبر عنها « بالكابتولاسيون » فلا يوجد شيء منها بين الحكومات الاسلامية قاطبة .. ثم انيهى هذا الرأى إلى القول « هذا ما تقضى به الشريعة الاسلامية على اختلاف مذاهبها لا جنسية في الاسلام ولا امتياز في الحقوق بين مسلم ومسلم ...[(١)]

ويؤكد جانب آخر من الفقه الدولى أن رابطة الجنسية – كما هى معلومة فى علم القانون – كانت رابطة مجهولة وقت ظهور الاسلام في جميع النظم التى كانت قائمة وقتذاك . والسبب في ذلك أن التجمع الانساني في صورة الدولة لم يكن قائما . ورابطة الجنسية لم تنشأ إلا مع نشوء الدولة واستقرارها وإجتماع اركانها . أما الروابط التى كانت معلومة ومستقرة فى الوقت الذى ظهر فيه الاسلام فكانت رابطة العشيرة أو رابطة القبيلة ، ولما ظهر الاسلام أنشأ رابطة جديدة لها قوتها الروحية وهى رابطة « الاخوة الاسلامية » وهى الرابطة التي تكتسب بواسطة الاشتراك في العقيدة الدينية الواحدة ، وهى العقيدة الاسلامية . فالإنتماء إلى الاسلام يربط بين المسلمين جميعا برباط

(١) الشيخ الامام محمد عبده – الفتاوى الاسلامية الصادرة من دار الافتاء المصرية – المجلد الرابع – طبعه سنة ١٩٨١ الفتوى رقم ٦٨٤ – صدرت الفتوى فى ٩ رمضان سنة ١٣٢٢ هـ ص ١٥٢٧ من المجلد وما بعدها .

وقد سار في نفس الاتجاه ايضا السيد محمد رشيد رضا فيقول « أن الاسلام دين لا جنسيه وليس في الاسلام معنى الجنسية المعروفة الآن » انظر في ذلك تفسير المنار جـ ٢ – طبعة ثانية – مطبعة دار المنار سنة ١٣٥٠ هـ ص ٤٤١ والجزء الثالث ص ١٢٣ ، ٢٢٦ من نفس الكتاب .

روحى وثيق ، ويؤلف بين قلوبهم ويجمع بينهم في اخوة اسلامية ، تقوم على اساس قيام « المجتمع الفاضل » ، وهو المجتمع الذى يستهدف الاسلام اقامته من الناحيتين الدينية والدنيوية ، فالإنتماء إلى العقيدة الاسلامية هو الرباط الذى يربط المسلم وامه المسلمين . فالرباط هنا رباط دينى ، ورباط اجتماعي ايضا ، والامة الاسلامية هى شعب الدولة الاسلامية أو شعب المنظمة العالمية الاسلامية التى إستهدف الاسلام إقامتها . والمسلمون هم المواطنون الاصليون في هذه الدولة الاسلامية أو في هذه المنظمة العالمية الاسلامية . وهم الذين يستمتعون بكافة الحقوق السياسية أو العامة والخاصة فيها . وهم الذين تربطهم فيما بينهم روابط الاسلام واحكامه الاصولية والكلية القائمة على اساس العدالة والشورى والمساواة والاخلاق . وهم الذين يتحملون مسئوليات التكاليف الاسلامية العامة في كافة الشئون الاخروية والشئون الدنيوية على حد سواء . أما الاجانب في هذه المنظمة العالمية فهم غير المسلمين الذين يقيمون في دار هذه المنظمة أقامة دائمة واقامة موقتة على اساس عقد الذمة أو على اساس عقد الامان[1] ويستطرد هذا الاتجاه قائلا أنه ينبنى على ذلك كله أن الاجنبى في دار الاسلام يتمتع بكافة الحقوق التي يتمتع بها المواطنون المسلمون ، بل أنه يستمتع بمزايا خاصة وهى أنه يخضع لقوانينه الخاصة في شئون الاسرة ، وفى شئون الدين ، لايحد من ذلك إلا قيد النظام العام في رأي بعض الفقهاء المسلمين . وفي غير هذا النطاق تنطبق عليه القوانين الاسلامية كما تنطبق على سائر المسلمين في دار الاسلام[2] .

---

(١) الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان – احكام القانون الدولى في الشريعة الاسلامية – طبعة فبراير سنة ١٩٧٠ – دار النهضة العربية – ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٢) الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان – المرجع السابق ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ . ويؤيده في ذلك جانب آخر من الفقه المصرى، أنظر :

د. حازم عبد المتعال الصعيدى – النظرية الاسلامية في الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقه الدستورى الحديث – دار النهضة العربية – القاهرة – ط ١ سنة ١٩٧٧ ، ص ١٩٨ ، ٢٠٢ .

والمستشار/ على على منصور – الشريعة الاسلامية والقانون الدولى العام – مطبوعات المجلس الاعلى للشئون الاسلامية مصر – سنة ١٩٦٥ ص ٩٠ وما بعدها .

٥٧ - رأينـــا الشخصـــي :

من المسلم به أن اركان الدولة الاسلامية اكتملت في المدينة المنورة (يثرب) بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم اليها . ولما انتشر الاسلام فوسع انحاء الجزيرة العربية وقضى على التنافس والتنابذ والمنازعات بين البطون والقبائل العربية المتنافرة فأخذت تتوائم وتتحد على فكرة سامية تؤمن بها وتحددها لتكون قوام حياتها الجديدة ، ولتنفذ بها إلى ارجاء العالم الفسيح .

فكان انتشار العقيدة بكل ما حملت من قيم ومثل وشرائع بداية لمجتمع جديد ، كما كانت ادارة الرسول صلى الله عليه وسلم وقيادته لهذا المجتمع في السلم والحرب وحرصه على وحدته القومية بشيرا بميلاد دولة جديدة لها كل مقومات الدولة الاساسية .

فقد ظهرت الجماعة الاسلامية الاولى فى يثرب وكأنها جماعة سياسية تمارس كل خصائص الدولة في مواجهة رعاياها سواء المقيمين على اقليمها أو المقيمين خارجه مسلمين كانوا أو ذميين . وفي مجال البحث عن الوضع القانوني لغير المسلمين في الدولة الاسلامية لا نشاطر الاتجاه سالف الذكر القائل بأن الذميين يعتبروا من الاجانب (استنادا إلى أن الاسلام لم يعرف الجنسية كما يقول الامام محمد عبده أو أن الاسلام دين وجنسيه معا) للحجج التالية :

أولاً : بداية حسبنا أن نشير إلى أن مفهوم الجنسية بمعناه القانوني المعاصر وإن لم يكن معروفا لدى فقهاء المسلمين القدامى ، ولم تجر أقلامهم على تناوله . فمن ناحية العدالة لايمكن القول بأن غير المسلمين من رعايا الدولة الاسلامية (الذميين) يعتبرون من الاجانب ويعتبر المستأمنين فقط هم الذين يمكن أن ينطبق عليهم وصف الاجانب في هذا العصر[1] .

---

(١) محمد خطيب الشربيني - مغنى المحتاج - جـ ٤ - المرجع السابق - ص ٦٨ .
وانظر ايضا د. مصطفى أحمد فؤاد - مفهوم انكار العدالة - منشأة المعارف - اسكندرية سنة ١٩٧٦ - ص ٣٠ .

ثانياً : بالنظر إلى تقسيم الفقهاء للديار إلى دار الاسلام ودار الحرب ، فهو تقسيم له ظروفه التاريخية على نحو ما سلف أن أوضحناه ، وبموجب هذا التقسيم كان من البدهي أن يوجد على اقليم الدولة الاسلامية - دار الاسلام - غير مسلمين تربطهم بالدولة الاسلامية رابطة عقد الذمة أو مستأمنين يربطهم بها عقد الامان ويترتب على ذلك وجود قاعدة تحكم الذميين في معاملاتهم مع غيرهم من المسلمين تتمثل في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » ولا ينقض عهدهم إلا فى الاحوال التي بيناها سلفا ، ويتمتعون بحرية العقيدة ولا يكرهون على الاسلام طالما دفعوا الجزية على نحو ما سوف يأتى بيانه . ومن ثم يعد رعايا الدولة الاسلامية هم المسلمون والذميون . وهم جميعا مواطنوا الدولة .

ويؤكد ما نقول به ما أورده العالم الجليل أبو الاعلى المودودى(٢) . إذ يقرر « ولا نجد فى اقوال الفقهاء ولا في افعال الخلفاء والولاة ما يشير من قريب أو بعيد إلى اعتبار غير المسلمين المقيمين في الدولة الاسلامية - دار الاسلام - من الاجانب بالمفهوم المعاصر » .

ثالثاً : يؤكد رأينا أنه يلاحظ فى العصر الحديث أن الدول الاسلامية وفقا للتقسيم الدولى تعامل رعاياها بمقتضى قوانينها الداخلية ومنها قانون الجنسية الذي يحدد العلاقة القانونية بين الدولة ورعاياها وطرق اكتساب الجنسية واسقاطها . ويعد ذلك من صميم اختصاصها الداخلي ولا علاقة للديانة في اكتساب الجنسية أو اسقاطها وعلى ذلك يكون المصرى المسلم اجنبياً بالنسبة لدولة اسلامية اخرى مثل الجزائر أو العراق أو سوريا ... ولا يتمتع بما يتمتع به المسلم من رعايا تلك الدول إذا ما عبر حدودها وأقام فيها ولم يكتسب جنسيتها .

---

(٢) ابو الاعلى المودودى - حقوق اهل الذمة - دار الانصار بالقاهرة سنة ١٩٧٨ ص ٣-٨ . وله ايضا تدوين الدستور الاسلامى - دار التراث العربي - ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ .

رابعاً : أكد جانب لايستهان به من الفقه الاسلامى – من وجهة نظرنا بقوله « إن الذمى من أهل دار الاسلام » ومعنى هذا أن الذميين يعتبرون من رعايا الدولة الاسلامية – دار الاسلام – وليسوا من الاجانب[٢] .

لان الدعوة الاسلامية لا تعرف العنصرية بالمعنى الحديث فالمسلم أخو المسلم أينما كان ، جاوره أم تباعدت به الأرض ، والمسلم أينما حل في دولة اسلامية فقد حل في وطنه الاسلامى ، فالعنصرية أو العصبية أو القبلية تنكرها الدعوة المحمدية فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس منا من دعا إلى عصبية » . فالدولة الاسلامية لم تعرف تفضيل جنس أو قطر معين ولا يقدح من ذلك أن يكون هناك ثمة علاقة تنظيمية بين الفرد والدولة – وهى علاقة ورابطة وضعية – تسمى برابطة الجنسية فهى ضرورة اقتضتها ظروف الحياة الحديثة فضلا عن انها لا تتنافى مع تقسيم الفقهاء للديار لدار الاسلام ودار الحرب ودار العهد على النحو المتقدم .

ويؤكد جانب من الفقه المعاصر وجهة نظرنا « ان الاصل في الشريعة الاسلامية أنه لا يجوز ابعاد المسلم أو الذمى عن دار الاسلام ، لان نفس المسلم عن دار الاسلام يعرضه للفتنة ، ويؤدى به إلى الهلكة ويحول بينه وبين اظهار شعائر الدين ، ولان نفس الذمى عن دار الاسلام مناقض لعقد الذمة ... لان المسلم أو الذمى لا يعتبر بأى حال أجنبيا عن دار الاسلام ولا عن دولة ، فكل بلد في دار الاسلام تعتبر بلده ، وكل حكومة فيها تعتبر حكومته ودولته ، لانها تمثل الاسلام ، وما يعتنقه من المسلمين ، ومن يلتزم

---

(١) انظر الدكتور المستشار/ عبد المنعم بركه – الاسلام ومشكلة المساواه بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الاسلامى وفي العصر الحديث ورسالة دكتوراه سنة ١٩٧٨ كلية حقوق اسكندرية – ص ٢٦١ .

والعكس صحيح بالنسبة للمسلم من رعايا هذه الدول عندما يقيم بمصر على سبيل المثال[٢].

احكامه من الذميين ، قبل أن تمثل الاقلم ومن يتوطنه من المسلمين والذميين »[١] .

خلاصة ما تقدم :

إن الذمى لا يعتبر أجنبياً عن دار الاسلام أو الدولة الاسلامية ، بل هو من رعاياها سواء ولد بداخلها أو جاء وتوطن فيها بعقد الذمة أو كانت زوجة تابعة لزوجها في عقد الذمة فتكتسب الرعية الاسلامية وتكون هذه الرعية بالنسبة لها من حقوقها التى إكتسبتها بزواجها من الذمى[٢] .

والحقيقة أنه لم تكن هناك من الجهة النظرية الاسلامية دولة رئيسية تقوم على شعب ممتاز حاكم تخضع له ولايات تعيش فيها شعوب مقهورة مغلوبة على امرها ، وإنما الحقيقة فيما يتصل بالدولة الاسلامية انها كانت دولة عامة يقوم بشئونها المسلمون عامة لا يفرق بينهم في الحقوق والواجبات جنس أو مكان فكل مواطن مسلم في هذه الدولة يعد من اصحابها وله الحق في ولاية وظائفها العامة وقيادة جيوشها والاشتراك في وضع التشريع الخاص بها ومن عهد الرسول (ص) تولى المسلمون من غير العرب وظائف عامة وخلال عصور الدول الاسلامية التالية تلاشت مسألة الاصول تلاشيا تاما وأصبحت

---

(٢) الكاساني – البدائع – المرجع السابق – جـ ٥ ص ٢٨١ ، شرح السير الكبير – المرجع السابق جـ ١ ص ١٤٠ ، ابن قدامه – المغنى جـ ٥ ص ٥٦٦ .

السرخسى – المبسوط – جـ ١٠ – المرجع السابق ص ٨١ وراجع ايضا الدكتور/ عبد الكريم زيدان – المرجع السابق – ص ٦٣ .

(١) الاستاذ/ عبد القادر عوده – التشريع الجنائي الاسلامى مقارنا بالقانون الوضعى – جـ ١ – قسم عام – دار الطباعة الحديثة – سنة ١٩٨٤ ص ٣٠٣ وما بعدها .

(٢) دكتور/ جابر جاد عبد الرحمن – القانون الدولى الخاص – مطبعة شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة ببغداد جـ ١ – طبعة سنة ١٩٤٩ ص ٣٧ ، ٣٩ ، ٦٤ ، وراجع ايضا صفحات من ٢٦ إلى ٢٩ .

الدولة بالفعل دولة عامة للمسلمين كافة أو عامة ، وأيا ما كان من انتقال مركز الدولة الاسلامية من جزيرة العرب إلى الشام ثم إلى العراق ثم إلى الفسطاط فإن احدا من المسلمين لم ينظر إلى هذا الشيء الا نظرته العادية إن دولة الاسلام عامة فدولة الاسلام إذن ليست دولة جنس ولا قطر بعينها[1] .

(١) دكتور/ حسين مونس – تاريخ الحضارة الاسلامية – جـ ٢ ص ٣٤٥ وما بعدها تاريخ مصر .

القســـم الاول

حقوق الاقليات في القانون الدولي العام

« القواعد الدولية المنظمة لوضع الاقليات »

حقوق الاقليات في القانون الدولي العام
« القواعد الدولية المنظمة لوضع الاقليات »

٥٨ – تمهيـــد :

انيهينا في الباب التمهيدى من تناول عنصر السكان في الدولة ، باعتباره أحد العناصر المكونة لها ، كمل خلصنا أيضاً إلى تحديد مفهوم الاقليات في القانون الدولى والشريعة الاسلامية .

وتستهدف دراستنا من خلال هذا القسم الاول القاء الضوء على ما تتمتع به الاقليات من حقوق ، صيانة لحرياتهم العامة والفردية وتأكيدا لضرورة تمتعهم بحقوق الانسان شأنهم في هذا شأن الغالبة من رعايا الدولة .

وغنى عن البيان أن مجموعة الحقوق التي يتمتع بها الانسان قد اختلف على تأصيلها وبيان طبيعتها القانونية ، فالبعض يرى أنها حقوق طبيعية والبعض الآخر يرونها حقوقا وضعية ، كما يرى فقهاء آخرون أن منها ما هو طبيعي ومنها ما هو وضعى .

ونميل من جانبنا إلى أن مجموعة الحقوق التي يتمتع بها الانسان هو دوما وضعية ، لانها ترتبت على تمتعه بالشخصية القانونية ، واعتباره شخصا من اشخاص القانون . وهو أمر لا يتحقق الا استنادا لنص من نصوص القانون الوضعى ، فالشخص عندما يولد لا يعد كذلك – شخصا – الا باضفاء القانون عليه هذه الصفة ، والا اعتبر شيئا من الاشياء ، وليس شخصا قانونيا .

ومن ثم فإن منح القانون للفرد الشخصية القانونية يعد – وبلا ادنى شبهة – المناط الاساسي – لتمتعه بالحقوق التي ينظمها ذلك القانون الوضعى[1] .

(١) مناقشه علمية شفوية مع استاذنا الدكتور/ محمد سامى عبد الحميد – ولمزيد من التفصيل حول نظريتي القانون الطبيعي والقانون الوضعى راجع : =

والواقع أننا لا نتفق مع الطبيعيين فيما يرونه من وجود قانون مستخلص من الطبيعة ومن أن العقل يسبق القوانين الوضعية ويعلوها ، كما لا نتفق معهم فيما يرتبونه على ذلك من أن العقل يفرض وجود حقوق لصيقة بالانسان تولد معه لان طبيعته تحتمها لتمكنه من القيام بما يشاء من نشاط مشروع[1] .

ومن ثم نخلص إلى أن الحقوق الوضعية هي تلك التي يستمدها الانسان من قانون وضعى منحها اياه . ويطلق عليها الفقهاء احيانا اصطلاح الحقوق السياسية أو الحريات السياسية أو المدنية ، وهى محصله نهائية للمسيرة الفكرية للانسان ، وبما تتفاوت من دولة لاخرى ، وفقا لنظامها السياسي والاجتماعي ، مما حدا بالقانون الدولى إلى أن يضفى عليها الحماية الدولية .

ولا يفوتنا أن نشير – وقد عرجنا بكلمة موجزة عن الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية – إلى أن الخلف بين الفقهاء في هذا الصدد جد كبير ، مما يضيق نطاق هذا البحث عن التعرض له اكتفاءا بتبيان وجهة النظر الذى نميل إليه .

وإذا كانت حقوق الرعايا قبل دولهم تعد من المفاهيم الاساسية للقانون الدستورى ، ومن ثم يغلب عليها الطابع الداخلى ، إلا أن تطور الحياة الانسانية عبر العصور المختلفة وحدوث الكثير من الازمات الداخلية والدولية نتيجة انتهاك حقوق الانسان بصفة عامة والاقليات بصفة خاصة ، ادى إلى تحول مشكلة الحقوق من مجرد مشكلة داخلية بحتة إلى مشكلة دولية أثارت

= استاذنا الدكتور/ حسن كيره – المدخل إلى القانون – منشأة المعارف اسكندرية سنة ١٩٦٩ ص ٩٧ وما بعدها .

استاذنا الدكتور/ سمير عبد السيد تناغو – النظرية العامة للقانون – منشأة المعارف اسكندرية سنة ١٩٧٣ ص ١٠٩ وما بعدها .

وراجع أيضاً جاك مارتيان – الفرد والدولة – ترجمة عبد الله أمين – مراجعة صالح الشماع – منشورات دار مكتبة الحاية – بيروت – (بدون سنة) ص ١١٤ وما بعدها حيث يؤكد في هذا الصدد أن حقوق الانسان مصدرها القانون الطبيعي بقوله « كيف نستطيع أن نفهم الانسان إن لم تكن لدينا فكرة واضحة عن القانون الطبيعي فالقانون الطبيعي الذي يقرر واجباتنا الاساسية ، وبسببه اصبح كل قانون ملزما ، هو نفس القانون الذي يعين حقوقنا الاساسية » .

(١) انظر استاذنا الدكتور/ حسن كيره – المرجع السابق ص ٩٧ وما بعدها .

الاهتمام الدولى ، تحرك على اثرها القانون الدولي - معبرا عن الضمير العالمي - لحماية تلك الحقوق .

وقد تبلورت وسائل هذه الحماية في المواثيق والاتفاقات ، والاعلانات الدولية التي تستهدف حماية حقوق الانسان بصفة عامة . كما تبلورت حماية القانون الدولي للاقليات الوطنية في معاهدات الاقليات التي ابرمت قبل عهد عصبة الامم ، ومن خلال معاهدات الصلح التى ابرمت في ظله ، وكذا في عهد الامم المتحدة من خلال الاتفاقية الدولية لمنع ابادة الجنس البشري وفي العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية ، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وكذا في الاتفاقية الدولية لمنع التفرقة العنصرية ، وما تلى ذلك من مجهودات تمثلت في تشكيل اللجنة الفرعية لحماية الاقليات ومنع التمييز العنصرى المنبثقة من لجنة حقوق الانسان التابعة للمجلس الاقتصادى والاجتماعي .

ولا يخفى على الفطنة أن هذه المجهودات المكثفة لحماية الاقليات تمثل التزامات دولية ملقاه على عاتق الدول استهدافا لتنظيم وضعها وحماية حقوقها . وقد يتبادر إلى الذهن وللوهلة الاولى أن ما تتمتع به الدولة من سيادة يقف عقبة كؤودا أمام ممارسة الأقليات لحقوقهم ، وقد تبدو هذا صحيحا ايضا من النظرة الاولى لما للسيادة من هالة وصولجان تتمسك بأهدابها الدول لدفع أى التزام يفرضه المجتمع الدولى عليها .

ودون ما مصادرة على المطلوب فلاشك أن ثمة ارتباطا - جد وثيق - بين السيادة وفكرة الدولة ، بمعنى أنه من غير المتصور أن تضفى سيادة على أى مجتمع آخر سوى الدولة ، فلا سيادة لامة أو لمنظمة دولية أو أى مجتمع أوسع في مداه من الدول أو أضيق . إلا أن ذلك لا يعنى أن يترك العنان للدولة لتفعل برعاياها ما تشاء دون ما ضابط يحد من تصرفاتها قبل رعاياها أو ينظم الالتزامات الملقاه على عاتق الدولة .

ولعل في دراسة مفهوم السيادة وتبيان كنهها والقيود التى ترد على ممارستها ما يخفف حدة هذا التوتر . فإذا ما تبلور هذا المفهوم ، يتضح بجلاء

أن السيادة لا تمثل عقبة كؤودا قبل التزامات الدولة في مواجهة الاقليات من رعاياها . وهو ما ينفتح معه الباب للحديث عن حقوق الاقليات دون التوجس خيفة من صرح السيادة .

وبمناسبة تناولنا لحقوق الاقليات في القانون الدولي يبدو جليا أن تلك الحقوق قد عاشت فترة من الازدهار حينا وخبت احيانا ، فقد شهدت فترة عصبة الامم نظاما دوليا يحدد التزامات الدولة في مواجهة رعاياها من الاقليات وصل إلى حد توفير نوع من الحماية الدولية يكفل احترام الدول المعنية لتلك الحقوق . وإذا كان ميثاق الامم المتحدة قد جاء خلوا من نصوص تلزم الدول بضمان حقوق معينة للاقليات اكتفاءا بحماية حقوق الانسان بصفة عامة ، إلا أن المجهودات التي بذلت في هذا الصدد من خلال المواثيق الدولية واللجان المتخصصة التابعة للامم المتحدة تعطى مؤشرا واضحاً لهذا الاهتمام على نحو ما سوف نعرض له في هذا القسم .

وجدير بالذكر أن الشريعة الاسلامية الغراء تعد هاديا ونبراسا يهتدى به في تحديد كنة ما للاقليات من حقوق حيث وضعت نظاماً مكتملاً لمعاملة الاقليات من رعايا الدولة الاسلامية على نحو يفرض علينا دراسة السمات الاساسية لهذا النظام المعروف باسم نظام أهل الذمة .

٥٩ - تقسيـــــم :

من مجمل العرض السابق نقسم دراستنا في هذا القسم الاول إلى ابواب ثلاثة على النحو التالي :

الباب الاول : اهتمام القانون الدولى بالاقليات كقيد على ما للدولة من سيادة .

الباب الثاني : التزامات الدولة المتعلقة بالاقليات .

الباب الثالث : حقوق الاقليات في الشريعة الاسلامية .

الباب الاول

اهتمام القانون الدولي بالاقليات كقيد على ما للدولة من سيادة

٦٠ – تقديم :

انتهينا إلى أن حقوق الاقليات هى حقوق وضعية مستمدة من قانون وضعى منحها اياها . وسواء كانت هذه الحقوق حقوقا سياسية أو مدنية أو اجتماعية أو ثقافية .... الخ . وما يعنينا ذكره بصفة عامة أن سيادة الدولة على رعاياها ، وحقوق هؤلاء الرعايا حقيقتان ينبغي لهما أن يتعايشا جنبا إلى جنب فلا تبغي احداهما على الاخر بغية القضاء عليها أو المساس بها .

فالدولة تمارس سيادتها في حرية شبه مطلقة لا يحدها قيد سوى القانون الداخلي الذى يخضع له الحاكم والمحكوم ، والقانون الدولي العام الذي تخضع كل الدول لقواعده ومن الزاوية الاخرى يتمتع الافراد بحقوقهم بالقدر الذي لا يتعارض مع النظام العام في الدولة ، يستوى فى ذلك أن يكون مصدر هذه الحقوق هو القانون الداخلي أو القانون الدولي العام .

ولا يخفى أن السيادة في ذاتها سلطة لا تعلوها سلطة تستأثر بمباشرة كافة الاختصاصات داخل حدود الدولة ، وفي مواجهة الرعايا وتتصرف الدولة بمقتضاها على قدم المساواة مع غيرها من السيادات المماثلة[1] . فالسيادة تعنى كلية في الاختصاصات أى تمارس الدولة بمقتضاها اختصاصات دولية واسعة النطاق كما تمارس اختصاصا عاما داخل اقليمها[2] .

وحرى بالذكر أن السيادة – وكما سبقت الاشارة – ترتبط بالدولة ارتباط لزوم ، ولا علاقة لها بنظام الحكم فيها . فسواء كان الحكم دكتاتوريا استبداديا أو ديمقراطيا ، فثمة سيادة تمارسها الدولة .

(١) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق ص

(٢) الاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم – الوجيز في القانون الدولي – دار النهضة العربية – سنة ١٩٧٣ ص ١٨١ .

ولما كان مفهوم السيادة أمرا من الصعوبة بمكان ، اختلف تحديده على مر العصور – بداية من وجود الدولة في الأزمنة القديمة ، حيث ارتبطت فكرة السيادة بفكرة الالوهية ، ومرورا بمفهومها لدى اليونانين والرومان وفي العصور الوسطى ومن خلال الفكر الاسلامي ، وفكر كل من جان بودان وهوبز – ووصولا إلى تحديد مفهومها في الفكر الحديث ، فمن ثم ينبغي بحث التطور التاريخي لمفهوم السيادة سواء في الدولة الفرعونية أو اليونانية أو الرومانية أو الاسلامية مع تبيان مفهومنا في الفكر المعاصر الذى لا يتعارض – من وجهة نظرنا – مع حقوق الاقليات من منطلق فهمنا الخاص للقيد الوارد في الفقرة السابعة من المادة الثانية من ميثاق الامم المتحدة .

وفي ضوء ما سبق نقسم هذا الباب إلى فصلين نعالج في أولهما التطور التاريخي لفكرة السيادة . ونعالج في ثانيهما موقف الفكر التقليدى والمعاصر من فكرة السيادة .

الفصـــل الأول

التطور التاريخي لفكرة السيادة
في العصرين القديم والوسيط

٦١ - تقسيـــم :

نتناول في هذا الفصل التطور التاريخي لفكرة السيادة في العصرين القديم والوسيط بدءا من الدولة الفرعونية ومرورا باليونان والرومان ، وحتى العصر الوسيط .

ومنذ البداية تجدر الاشارة إلى أننا سوف نوجز الكلام عن فكرة السيادة في تلك العصور نظرا لانها لم تكن قد تبلورت بعد أو عرفت بمفهومها الحديث ، لنتناول فكرة السيادة في العصر الحديث من خلال فكر بودان وهوبز والفكر المعاصر بشيء من التفصيل في الفصل الثاني من هذا الباب . ومن ثم نقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث على النحو التالي :

المبحث الأول : فكرة السيادة في مصر الفرعونية .

المبحث الثاني : فكرة السيادة لدى اليونان والرومان .

المبحث الثالث : فكرة السيادة في الفكر الاسلامي وفي الفكر الاوروبي خلال العصر الوسيط .

المبحث الاول

فكرة السيادة في مصر الفرعونية

٦٢ - البيئة والانسان في وادي النيل :

ترتبط نشأة المجتمع وتاريخه في ارض مصر ارتباطا وثيقا بعوامل البيئة الجغرافية حيث قامت حضارة من اقدم حضارات العالم يرى البعض انها قد استندت في مقوماتها إلى البيئة الطبيعية المرتبطة بالنيل العظيم ولولاه لما قامت هذه الحضاره ، بينما يرى آخرون أن البيئة لم تكن إلا مسرحا استخدمه الانسان المصرى القديم واستغله وكان مرجع الحضارة للاشخاص الذين مارسوا الحياة على هذا الوادى وتعاقبت اجيالهم فأجاد البعض ولم يوفق البعض الآخر[1] .

ويتميز تاريخ مصر الفرعونية بالقدم ، فمصر من اقدم مواطن الحضارة في العالم وتاريخها القديم وهو حجر الاساس في تاريخ البشرية حيث ارست قواعد المدنية وحملت مشعل الحضارة . وقد جرى المؤرخون على تقسيم ذلك التاريخ إلى اقسام رئيسية :

أولها : العصر العتيق (عصر التأسيس والبناء) عندما وفق منا أو مينا حوالى سنة ٣٢٠٠ ق.م في تحقيق الوحدة السياسية للبلاد واستطاع أن يكون لمصر حكومة مركزية ثابتة وأن يؤسس أول الاسر الحاكمة في التاريخ المصرى ليتعاقب - بعد ذلك - عصر الدولة القديم ثم الوسطى ثم الحديثة واخيرا العصور المتأخرة . وقد شهد كل عصر من هذه العصور فترات من الازدهار وفترات من الاضمحلال على النحو المعروف تاريخيا والذي لا يتسع المجال لسرده . والذي يعنينا في هذا المقام هو ارتباط نظام الحكم في مصر الفرعونية وفكرة الملك الاله بمبدأ السيادة ومن يسبر غور التاريخ يجد أن الملك مينا أو

---

(١) انظر فى ذلك بصفة عامة على سبيل المثال لا الحصر :
الاستاذ الدكتور/ جمال حمدان - شخصية مصر - المجلد الثاني - ص ٦٧ وما بعدها . عالم الكتب طبعة ١٩٨١ .

نارمر (منا) هو أول من وضع اساس النظام الادارى للدولة المصرية القديمة . فكانت هناك ادارة للجنوب وأخرى للشمال وتاج للجنوب وتاج للشمال ووزير للجنوب وآخر للشمال ويعلو الجميع سلطان فرعون الكبير رب الوحدة وراعيها حاكم القطرين وصاحب التاجين .

كان هذا هو الاساس ثم ازدادت البلاد اتحادا وتماسكا في عصر الدولة القديمة واصبحت مصر بأجمعها ملكا للفرعون يحكمها من قصره حكما مطلقا مقدسا ، يساعده في ذلك من يختارهم من الوزراء والموظفين وحكام الاقاليم .

وبانتهاء الاسرة السادسة سنة ٢٣٠٠ ق.م انفلت زمام الحكم من يد فرعون وسادت البلاد موجه من الانحلال السياسي والتفكك الاجتماعي ودخلت مصر عصر الاقطاع الاول حيث ساد الفقر والبؤس وحل القحط وتتابعت الفتن واختل الامن وتلاشت السلطة المركزية حتى جاء الملك منتوحتب الثاني حوالي سنة ٢٠٦٠ ق.م حيث وفق إلى ضم شمل البلاد واعادة وحدتها في ظل حكومة قوية حيث بدأ عصر الدولة الوسطى الذي تميز بالرخاء الاقتصادي وازدهار الادب المصرى واستردت الدولة كيانها وبدأت سلطة الملك في هذا العصر تنمو على اساس من القيم المتمثلة في العدل والحق والصالح العام وهو ما أطلق عليه « ماعت » .

وبانتهاء عهد الدولة الوسطى حوالى سنة ١٧٨٥ ق.م دخلت مصر عصرا من عصور الضعف والفوضى المتمثل في عصر الاحتلال الاجنبي ، حيث تمكن الهكسوس من غزو البلاد وضرب الوحدة السياسية والمركزية للدولة الفرعونية حتى تمكن « احمس » حوالى سنة ١٥٨٠ ق.م من طرد الهكسوس وتحرير البلاد ووضع اللبنة الاولى فى بناء مجد مصر الحربي ورأس عهدا جديدا هو عهد الدولة الحديثة . ودخلت شعوب جديدة تحت الحكم الفرعونى المصرى مما كان له ابلغ الاثر في تطور نظرية الملك الفرعون . وأدت العوامل التى ظهرت فى اواخر الاسرة العشرين إلى اضمحلال الدولة الحديثة ووثوب أسرات غير فرعونية « نوبية وليبية » على الحكم في مصر

وبدأ عصر النفوذ الاجنبي (العصر المتأخر) حيث غزا « قمبيز » الفارسى مصر سنة ٥٢٥ ق.م وضمها إلى الامبراطورية الفارسية وانطوت بذلك صفحات مجيدة من صفحات تاريخ مصر التليد .

٦٣ - فكرة الملك الاله في مصر الفرعونية[1] :

ان ظاهرة التعاون بين افراد الجماعة الواحدة من البشر هى من الظواهر التي لابد أن نرجعها إلى الغريزة والتي تملى على الفرد ألا يحيد عن هدف واحد هو التفاني في خدمة الجماعة . وكان قيام نظام الاسرة بين أفراد الجنس البشري أمرا تمليه الغريزة املاءا . إذ أن اعتماد الانسان الاول فى حياته على التقاط الثمار وصيد الحيوان كان باعثا - في حد ذاته - على اعتبار الاب عنصرا جوهريا في حياة الأسرة ، وعندما تقدمت سبل الحياة بالانسان انتقل من الاسرة إلى القبيلة الصغيرة ، وكان هذا الانتقال قائما على اساس أن التعاون شرط أساسي للصيد المنتج . كما كان تماسك القبيلة منذ العصور الاولى وليد التصادم بينها وبين القبائل الاخرى ، واقترن هذا التماسك منذ الماضى البعيد بالولاء للزعيم أو القائد وهو الذى حل محل الاب في الاسرة .

ولقد كان للتعاون لدفع الخطر المشترك من ناحية ، وللاستزادة من الفائدة المشتركة والنفع العام من ناحية أخرى ، أكبر الاثر في توجيه المصرى إلى توحيد الجهود وقيام التضامن التام بين الافراد فضلا عن فرض النظام والطاعة على الجميع .

وهكذا نشأت مصر بلدا من اعرق بلاد الأرض نظاما وحكما وادارة . فالحكومة ضرورة فرضتها ظروف الحياة - في وادى النيل - وجعلتها ظاهرة

(١) انظر د. محمود السقا - تاريخ القانون المصرى - مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٤ ص ٢٩ وما بعدها . انظر ايضا / اندريه ايمار ، جانين ابوايه - تاريخ الحضارات العام - جـ ١ ترجمة فريد داغر - وفؤاد ابو ريحان - منشورات لبنان ص ١٣٦ وما بعدها .
وانظر ايضا د. فتحى المرصفاوى - القانون المصرى - دار الفكر العربي ص ٣٨ ، ٣٩
وانظر ايضا د. صوفي أبو طالب - تاريخ النظم الاجتماعية - مكتبة النهضة - القاهرة طبعة سنة ١٩٥٧ ص ١٦١ .

تميزت بها الامة المصرية منذ أول عصورها التاريخية . وننتقل الآن إلى بحث نقطة على جانب كبير من الاهمية وهي اعتقاد المصرى في ألوهية حاكمه منذ أن انتقل من طور الحياة القبلية إلى طور الاتحاد (٣٢٠٠ ق.م) في مملكة شملت قطرى مصر .

فمن الثابت تاريخيا أن توحيد البلاد احتاج لعدة قرون من الصراع بين الشمال والجنوب حتى تمت الوحدة على يد « مينا »[١] . ومن ثم فقد نشأت في مصر في أول تاريخها فكرة ايجاد حكومة مركزية يرأسها حاكم واحد هو الملك . وكان هذا الحاكم انسانا من البشر هيأته انتصاراته وقوة جيشه وحنكته في تنظيم البلاد لان يتولى الزعامة أو أن يجعلها زعامة موروثة بين ابنائه واحفاده .

وإذا كان الامر كذلك ، فإن التساؤل يثور حول ماهية العوامل التي دفعت بالمصرى القديم إلى اعتناق تلك العقيدة التي تجعل ملكه الها يحكم بين البشر . ويبدو أن الصعاب التى لاقاها ملوك الاسرتين الاولى والثانية في تحقيق الوحدة تحقيقا ماديا طوال تلك القرون التي عاشتها هاتان الاسرتان ، قد دفعت بأصحاب الوحدة إلى القول بأن مصر لم يكن يحكمها رجل من الصعيد أو آخر من الدلتا - ولكن الذى يحكمها هو « اله » تتمثل فيه القوى التى تهيمن على كل من القطرين ، هو « حورس » الصقر إلى السماء . بل ولقد أدعى الملك أنه الابن الشرعي لاله الشمس « رع »[١] وهو أعظم الآلهة وسيدهم في عصر بناة الاهرامات . وبذلك امكن الملك أن

---

(١) الملك مينا (حوالى ٣٢٠٠ ق.م) موحد القطرين اسس عاصمته عند رأس الدلتا وأسماها القلعة البيضاء التي عرفت فيما بعد باسم منف أو منفيس .. ويعتقد البعض أن مينا هو نارمر صاحب اللوق المشهورة في متحف القاهرة . التى تصوره لابسا تاجه المزدوج وتسجل انتصاره على الدلتا . وتعتبره قوائم الملوك أول ملك والجد الاكبر لجميع الفراعنة . انظر موسوعة حكام مصر من الفراعنة إلى اليوم - للدكتور/ ناصر الانصارى - دار الشروق - لبنان - سنة ١٩٧٧ ص ٢٤ .

(١) اله الشمس « رع » من اقدم الالهة المصرية - وبدأت عبادته في الظهور بصورة قوية في الدولة الوسطى الفرعونية ثم ظهر بعد ذلك الاله آمون مع بداية الدولة الحديثة اسرة ١٨ وما بعدها - وامتزجا فأصبح الاله آمون رع هو الاله الرسمى للامبراطورية المصرية القديمة .

ينوء بنفسه عن أن يكون من البشر وعن أن يكون منتسباً لأى جزء من اجزاء مصر وبذلك ايضا انتفت حجة الوجه البحري في اعتراضه على أن يحكمه رجل نشأ وانتسب إلى الوجه القبلي . وليس من شك في أن هذه الفكرة نجحت واستقرت في نفوس المصريين وأخذ الناس يعتقدون أن هذا الفرعون الذي يجلس على عرش مصر لم يكن انسانا زائلا ولكنه كان هو الاله وقد وصفوه تارة (بالاله الكبير) وأخرى (بالاله الطيب) وفي كلتا الحالتين كان منذ الازل وسيبقى إلى أبد الآبدين . وكان الملك – بصفته الها – هو الدولة وهو النقطة المركزية التى تتجمع فيها كل الخيوط التى تهيمن على شئون الحكم في البلاد . كانت كلمته هي القانون ، ولكن هذا القانون كان خاضعا لرضاءه الالهى ووظيفته كاله ثم لتلك الفكرة التى عبروا عنها بكلمة « ماعت » وهم يعنون بها الصفة الطيبة للحكم الصالح أو الادارة الصالحة ، هى (الحق) و (العدل) و (النظام) وهى ذلك الشيء الذي نبع من عالم الآلهة وأصبح بمثابة المنظم للظواهر التى تم خلقها على سطح الارض ، وكان من المعتقد أن الملك الاله يتمسك بأهدابها ويقدمها كل يوم للآلهة التى تسكن السماء كبرهان ملموس على أنه ينوب عنها في وظيفته الالهية وفي حدود (الماعت) .

كان هذا هو الاساس الدينى لفكرة الملك الاله الفرعوني . وقد اخذت بهذه الفكرة بعد ذلك – على نحو أو آخر – نظم سياسية أخرى مثل النظم اليونانية والرومانية وغيرها . ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد ، أن كهنة معبد آمون في واحة سيوه قد اقنعوا الاسكندر الاكبر بأنه الاله وكانوا في هذا متسقين مع تقاليدهم الموروثة من قديم الازل .

ويتضح مما سلف مدى الارتباط ين فكرة الوهية الملك عند الفراعنة وفكرة السيادة في الفكر المعاصر ، إذ يبين أن الملك كان يتمتع بسلطات واسعة فى مواجهة رعاياه مناطها اعتقادها في قداسته والوهيته ، ومن زاوية أخرى اعتقاد الحاكم أنه كان يستمد هذه السلطة من الاله في السماء . وعلى الرغم من وضوح فكرة الخضوع لدى الفراعنة والتي تماثل في مفهومنا

المعاصر فكرة السيادة المطلقة وإن ارتبطت بشخص الفرعون لتدور معه وجودا وعدما ، إلا أن هذه السلطات لم تكن مطلقة بل وردت عليها العديد من القيود التي تحد منها وتهذب من غلوائها متمثلة في فكرة العدالة « ماعت » فضلا عن الوازع الديني والشخصي للحاكم نفسه واعتقاده بأنه سوف يحاسب أمام الاله في السماء على كل تصرف من تصرفاته التى يتخذها حيال رعاياه وهو ما سوف تفرد له البند التالي[1] .

٦٤ – القيود الواردة على سلطة الملك الاله :

يرى البعض أن سلطة الفرعون المطلقة كانت يقابلها قيود وضوابط تحد من سلطانه الالهى في مواجهة رعاياه . فمن ناحية كان الفرعون يسعى دوما نحو فعل الخير لرعاياه ويعمل على عدم ارتكاب المعاصى والآثام حتى يضمن الخلود والراحة الابدية[1] معتبرا نفسه أبا والاها يحنو على رعيته . ومن زاوية اخرى فإن **فكرة العدالة** : « ماعت » كانت تعد قيدا على اطلاقية سلطان الملوك وكان الفرعون يعمل جاهدا على تحقيقها بين افراد الشعب لينال رضاء السماء التى كان يستمد سلطته من آلهتها مباشرة ويعلم أنه لا يوجد حساب له فى الأرض بل حسابه أمام المحكمة الالهية التى استمد سلطانه منها . فكانت اعماله كلها تدور فى فلك فكرة العدالة من منطلق الالتزام لا منطلق الالزام من أى سلطة أرضية[2] . وإذا كان ما سلف هو الرأى الذي

---

(١) لمزيد من التفصيل حول العصر الفرعونى وفكرة الملك الآله انظر :
أدولف ارمان – « ديانة مصر القديمة » – ترجمة ومراجعة الدكتور/ عبد المنعم ابو بكر. والدكتور/ محمد انور شكرى – مكتبة الحلبى – القاهرة .
الدكتور/ جمال حمدان – شخصية مصر – المجلد الثاني – عالم الكتب سنة ١٩٨١ .
الدكاتره/ سليمان حزين ، عبد المنعم ابو بكر ، محمد جمال الدين مختار – تاريخ الحضارة - المجلد الاول – العصر الفرعوني – وزارة الثقافة والارشاد القومى مكتبة النهضة المصرية
« جورج ويلسون » الحضارة المصرية – ترجمة الدكتور/ أحمد فخرى .

(١) لمزيد من التفصيل ارجع إلى د. فتحى المرصفاوى – المرجع السابق ص ٣٩ والدكتور/ محمود السقا – المرجع السابق ص ٣١ وما بعدها .

(٢) د. محمد بدر – مجلة العلوم القانونية والاقتصادية سنة ١٩٧٣ ص ٩٢ وما بعدها .

نرجحه ، فإن البعض الاخر من رأيه أن سلطة الفرعون كانت سلطة مطلقة لا يحدها أى حد[٣] .

فيؤكد البعض أن سلطة الملك في مصر الفرعونية كانت مطلقة ولكن اطلاقها لم يزل عنها صفة القانونية – على الاقل في تلك الفترة من التاريخ الفرعوني . وكان من نتائج اطلاق السلطة أن اصبحت السيادة في يد الملك وهو الممثل الوحيد للامة وتركزت في يده دعائم السلطان خلافا للفكر الديمقراطى المعاصر الذى يسند السيادة للشعب[٤] .

ولقد تطورت فكرة سيادة الملك الاله بتطور الظروف السياسية فكان الملك في الدولة القديمة يلقب بالاله الطيب ثم اصبح في نهايتها ابن « رع » ثم اخذ الملوك ينزلون من عليائهم شيئاً فشيئاً حتى سمحوا لانفسهم أن يتزوجوا من الشعب فى آخر الامر فانهار ذلك الحجاب إلى الابد[١] وأزال الملوك – في عصر الدولة الوسطى ذلك الفاصل العظيم الذى كان ماثلا بين الملك والرعية في الدولة القديمة[٢] .

واقتربت الملكية من الشعب وأصبحت تستشعر مشاعره ووجدانه عاملة قدر جهدها على رفاهيته متفانية في خدمته . وفي عصر الانحلال والفوضى والاضمحلال قلت هيبة الملك تدريجياً إلا أن الظروف قد تغيرت أبان غزو الهكسوس لمصر حتى استطاع « احمس » الاول طردهم من مصر واعاد للبلاد وحدتها السياسية وبرز الحكم المطلق وعادت الملكية الالهية المقدسة لحكم مصر لتظل اساسا ثابتا من أسس نظرية الحكم فيها[٣] .

(٣) د. صوفي ابو طالب المرجع السابق ص ٤٣٧ .

(٤) رويز مجلة القانون والاقتصاد سنة ١٩٣٤ ص ٣٣٤ إذ يقول :

«Le pude remsignements que nos sources nous donnent qu sujet de la position respective du dieu vivaniet et des on peuple contiennent t'expression la plus parfaite de l'autocralie.

نقلا عن د. صوفى ابو طالب المرجع السابق .

(١) د/ نجيب ميخائيل – مصر والشرق الادنى القديم – ص ١٧٦ ، ١٧٨ .

(٢) د/ نجيب ميخائيل – مصر والشرق الادنى القديم – ص ١٧٦ ، ١٧٨ .

(٣) د/ فتحية البنراوى ، د/ محمد نصر مهنا – تطور الفكر السياسي في الاسلام ط ١ دار المعارف سنة ١٩٨٢ ص ٢٨ ، ٢٩ .

ويبين مما تقدم ما كان عليه نظام الحكم في مصر الفرعونية ، إذ يتضح أن السلطة كانت تقوم على الدعامتين المادية والروحية ، إلا أنه لم تقم في هذا العصر نظرية قانونية أو فلسفية تحاول تسويغ أو تفسير قيام الدولة أو بيان ماهية السيادة فيها أو حدود هذه السيادة ، بل أن لفظ السيادة نفسه لم يكن مألوفاً ، ولكن الفكرة كانت موجودة في صياغة ذات طابع دينى فرضته ظروف العصر انطلاقا من أن فكرة القانون في ذاتها كانت مختلطة بالدين . ولم تكن هناك حاجة إلى تبرير قيام الدولة أو تفسير روابط السيطرة والخضوع بين الحاكم والمحكومين فقد تم الاكتفاء بأن الحاكم كان بمثابة الاله المفوض خالق الكون وربه الاسمى الذى تجب عبادته ، ويجب تقديسه عن طريق الطاعة والخضوع[٤] .

المبحث الثاني

فكرة السيادة لدى اليونان والرومان

٦٥ - أولاً : فكرة السيادة لدى الاغريق :

كانت اليونان القديمة مقسمة إلى مدن مختلفة - كل منها مستقلة بذاتها وتكون جمهورية بمفردها ، شأنها شأن أثينا نفسها ، وكانت كل مدينة تتساوى - من حيث القانون - مع مثيلاتها - من الجمهوريات وتربط فيما بينها جميعا علاقات السلم أو علاقات الحرب على حسب الاحوال . ولقد مر المواطن اليوناني بمراحل تطور عديدة[١] تعلم خلالها تدريجيا أن يخضع نفسه لسلطة الحكام الشرعيين .

---

(٤) لمزيد من التفصيل انظر :
الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان - المرجع السابق ص ٨٠٢ .

(١) راجع لمزيد من التفصيل في مراحل تطور المواطن اليوناني :
الفرد زيمرن - الحياة العامة اليونانية في السياسة والاقتصاد في اثينا - طبعة ٥ - سنة ١٩٥٩ - الناشر لجنة البيان العربي - ترجمة الدكتور/ عبد المحسن الخشاب - ص ١٥٨ وما بعدها .

كما أن الدولة من جهة أخرى اكتسبت وفازت بالحنكة السياسية التي طبعت روحها ونظامها وتاريخها في القرن الخامس قبل الميلاد بطابع دائم هو الديمقراطية المباشرة . فكان الافراد يحضرون الاجتماعات العامة ويختارون بأنفسهم القادة الاكفاء ليقوموا بالادوار السياسية ، وتمتع اليونانيون بالحرية ، ولكنها لم تكن حرية مطلقة إذ كان عليهم سيد هو القانون[١] .

ويعتبر ذلك دليلا على أن المواطن اليوناني قد روض نفسه على فكرة الخضوع - كما قلنا - تدريجيا - حتى أنه اصبح يطيع القوانين ويألف السلطة .

ويؤكد الفرد زيمرن أنه من الصعب علينا التعرف على أى دور لعبته القوانين في الحياة الاثينية القديمة - فلم يكن في آثينا القديمة حكومة منفصلة عن الشعب فالناس هم الحكومة .

وهذا لا يعنى أن الامر كان فوضى بل عرف المواطن أن السيد عليه هو القانون والدستور ، يطيعه لانه الرقيب عليه . فالطاعة كانت قانون وجوده وقد درب نفسه عليها ، ونقش القانون على اعمدة من الحجر وضعها نصب اعينه ليطبقها بارادته واختياره فالجميع سواء أمام هذا القانون .

وازاء تطور الظروف السياسية فى اثينا بعد سولون[٢] قامت الحكومة على

---

(١) الفرد زيمرن - المرجع السابق ص ١٤٠ : إذ قرر هيرودوت « لن ابغض الحكومة بعد الان ولكنى سأطيع أوامرها برغبة صادقة فقد تأكدت أن تلك الاوامر إنما وضعت لخيرنا جميعا ولن أعد الشرطى بعد الان عدوا بل سأعتبره صديقا » .

(٢) الفرد زيمرن - المرجع السابق ص ١٤٦ وما بعدها . د/ فتحية البتراوى - المرجع السابق ص ٤٣ .

سولون القائد الاثنى بالقوانين الجديدة التى ادخلها على اثينا وغير بها مجرى الاحداث فقد تضايق من حكم الطبقة النبيله واحتكارها للسلطة لذلك قرر أن يجعل اساس المشاركة في الحكم مقدرة الفرد على الملكية وتسديد الضرائب للدولة بدلا من الاعتماد على النسب وترف الاسرة . وقد دعى إلى وضع قانون ودستور لاثينا وكان عليه عبء أن يخلص اثينا من الفقر والفوضى اللذين هوى اليهما المجتمع الاثينى فقام بعمل جلل .

١ - ألغى جميع ديون الفلاحين - دفعة واحدة - والتى كانت سببا في استرقاقهم .

٢ - اتجه إلى تحرير العبيد الذين بيعوا رقيقاً فى الخارج مستغلا كل مال جمعه لذلك الغرض ـــ

دعامتين أولها أن الشعب هو صاحب السيادة في ظل قوانينه ، وارادته هي العليا بعد القوانين وليست مسئولة أمام أحد ، وثانيها أن الحكم يقوم به ممثلون يكثر عددهم قدر المستطاع في شكل مناسب ويخضعون في فترات معينة لتأييد مجلس الشعب وتعديلاته . ولقد أدرك الاثينيون أنه من الممكن أن يجعل بعض الناس يحكمون الوقت كله وكل الناس بعض الوقت ولكن لن يمكنك أن تجعل الشعب كله يحكم طول الوقت (قول لنكولن الشهير)[1] ، فالشعب بمفهوم ما تقدم كان صاحب السيادة يحكم ويدير شئونه بارادته وذلك بوضع السلطة في يد ممثليه .

بيد أن هذا الاتجاه الذى يقرر أن الشعب هو صاحب السيادة في اليونان القديمة لم يكن محل استقرار فقهى بين كتابات الفقهاء في هذا العصر .

إذ يرى البعض[2] على خلاف ذلك أن فكرة السلطة أو القوة صاحبة السيادة لم يكن لها نصيباً في نظرية افلاطون السياسية ، بل ولا في ظل فكر أى فيلسوف يوناني بل وزاد بعضهم فضلا عما تقدم أن اللغة اليونانية لم تعرف كلمة السيادة[3] ، ويأخذ جانب من الفقه المصرى بهذا الاتجاه[4] مقررا « ان السيادة – بمفهومها الحالى – لم تكن معلومة لدى اليونانيين على الرغم من أنهم عنوا بوضع نظرية للدولة ذاتها ، كما يدل على ذلك كتاب ارسطو « السياسة » إذ استعمل لفظ السيادة ثلاث مرات في كتابه ولكن

= واعتبر تنازل الرجل عن حريته مقابل نقود عملا باطلا قانونا .
٣ – اباح لكل مواطن أن يرفع دعوى ضد اى اعتداء جنائي يقع عليه باستثناء جرائم معينة .
٤ – جعل الشعب مصدرا لاحكامه .
٥ – يسر الحصول على حق الرعوية الاثينية للاجانب .

(١) الفرد زيمرن – المرجع السابق ص ١٨٥ .

(٢) جورج سباين – تطور الفكر السياسي – دار المعارف سنة ١٩٦٣ ترجمة حسن جلال العمروسى ص ٦٨ .

(٣) S — Seferiades — Principes généraux du driot — de la paix — R.C.A.D.J. 1930 — IV Tome 34.

إذ يقرر :

«La langue latin ignore egalament la motde»

(٣) دكتور/ حامد سلطان – المرجع السابق ص ٨٠٢ .

افكار اليونانيين القديمة لم تنصرف إلى مناقشة مبدأ السيادة ذاته ، بل اكتفت بما هو قائم ، وما هو واقع ، وهو وجود سلطة عليا سامية في الخارج بالنسبة للدول الاخرى فكل هذه كانت اسئلة مجهولة لديهم » .

ومحصلة ما تقدم اننا بصدد اتجاهين فقهيين متعارضين ، ينص أولهما على تأكيد أن اليونان القديمة قد عرفت نظرية السيادة ، بل وكانت دعامة من دعائم الحكم لديهم . أما الثاني فإنه ينكر هذا الفكر ويؤكد أن مفهوم السيادة لم يكن متداولا لديهم ، فضلا عن ان اللغة اليونانية لم تعرف كلمة السيادة .

وإذا كان لنا أن ندلو بدلونا في هذا الخلاف الفقهي . فمنذ البداية نجد أن الدولة اليونانية قد عرفت فكرة الخضوع للحاكم والقانون والدستور ، خلال مراحل التطور الذى مر بها المواطن اليوناني والدولة اليونانية مما يجعلنا نميل إلى الاتجاه الفقهي الذى يقرر أن السيادة كانت معروفة لدى اليونانيين وكانت احدى دعائم الحكم في الدولة ولا يقدح من ذلك أن لفظ السيادة نفسه لم يكن دارجا في اللغة اليونانية أو دساتير اليونان .

فالخلاف السابق انصب اصلا على مدى معرفة الدولة اليونانية لمفهوم السيادة الذى جرت به اقلام الفقهاء في العصر الحالي .

ولكن ما يهمنا ابرازه أن الدولة اليونانية عرفت تطبيقات فكرة السيادة وأن لم يتم تناولها كنظرية . ويؤكد صحة ما انتهينا اليه أن احد مؤيدى فكرة السيادة عند اليونانيين عاد مؤكدا أن افلاطون عندما تحول في نظريته السياسية من كتاب الجمهورية إلى محاورة القوانين بعد عودته من سراقوسه وخيبة أمله فى أن يجد المدينة المثالية التى كان يحلم بها عاد مقررا فى خطاب القاه « لا تدعوا صقلية ولا أية مدينة حيثما كانت تخضع لساده من البشر ، بل للقوانين . ذلكم هو مذهبى ، واعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والمسودين جميعا وعلى أحفادهم وجميع ذريتهم[1] » .

---

(١) جورج سباين — المرجع السابق — ص ٨٤ .

وغني عن البيان أنه في عصر الاسكندر المقدوني الذي يمتد في الزمن من القرن الرابع قبل الميلاد —

ويؤكد هذا القول ما انتهينا اليه من أن اليونانيين عرفوا السلطة المطلقة للحاكم وفكرة السيادة . إذ تمنى افلاطون أن يكون خضوع اليونان لسيادة القانون وليس لسادة من البشر .

وهذا في تقديرنا – لا يختلف – من حيث المضمون – مع ما تتجه إليه السيادة في العصر الحديث من علو للقانون عموما أو القانون الدولى على وجه الخصوص والذى يعد قيدا على اطلاقية سيادة الدولة .

ثانياً : فكرة السيادة عند الرومان :

كانت روما مجموعة من القرى مفرغة على التلال اتحدت فيما بينها اتحادا فيدراليا ، وتمخضت عملية الاندماج عن مدينة كاملة هى « روما » ، ولقد كان لنظرية ارسطو طاليس السياسية المبنية على شكل واحد من أشكال

= حتى نهاية القرن الثالث الميلادى . ظهرت فكرة تألية الاسكندر الاكبر بعد أن توالت انتصاراته على الفرس وحاول فرض سياسته في المزج والادماج بين المقدونين والفرس ، واعتبر نفسه الها يجب السجود له ، إذ كانت عادة السجود للحاكم معروفة لدى الفرس كشعيرة من شعائر احترام الحاكم وليس تأليه ، ولم تكن تلك النظرة متعارف عليها عند الاغريق لاعتقادهم أن السجود لا يكون الا للالهة .

وقد تأكدت فكرة تألية الاسكندر المقدوني لدى اليونانيين عندما زار معبد آمون في سيوه بمصر ولقب بابن آمون الذى يعتبره اليونانيين اله السماء (زيوس) .

وفي ذلك يقول بلوتارك « أن الاسكندر ينزل لابيه من هرقل عن طريق كارانوس ، ولامه من آشيا وذلك عن طريق نيوبتولم – الذى قام بقتل بريام ملك ترواده ووالد هكتور – ويعتبر هرقل كبير الالهة عن اليونانيين .

لمزيد من التفصيل حول تأليه الاسكندر انظر :

– الدكتور/ جيب بلدى – تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفيها – دار المعارف مصر – سنة ١٩٦٢ ص ٧ وما بعدها .

– و.و تارن – الاسكندر الاكبر قصته وتاريخه – ترجمة زكى على – مراجعة الدكتور/ محمد سلم سالم – سلسلة الالف كتاب – اشراف ادارة الثقافة العامة رقم ٤١١ – مركز كتب الشرق الاوسط – القاهرة – سنة ١٩٦٣ ص ١٣٠ وما بعدها .

الدولة ، وهو نظام المدينة اليونانية الحرة[1] أو دولة المدينة المعروفه باسم «Polis»[2] ، وقد كانت هناك نظم قانونية تختص بالمدينة الحرة في مرحلة تالية فيما وراء الحدود لم يعترف بها إلا باتفاق خاص . وكذلك قد وجد حد ادنى للقانون الدولى تتعيش بموجبه احدى المدن الحرة على الاخرى . وكان التمييز بين المواطنين وغير المواطنين هو الاساس الذى بنيت عليه المدينة اليونانية الحرة ، والافراد الذين كانوا يمارسون وحدهم النشاط السياسي ، ومن ثم كان الطابع المميز للجمهوريات القديمة هو مجلس الاحرار الذى يمثل السلطة العليا[3] . إذ كانت مراحل الحكم والسيادة فى الدولة اليونانية قد مرت بمراحل ثلاث هى مرحلة الملكيات المبكرة واعقبيها فترة الارستقراطية ومن الارستقراطية إلى الديمقراطية. فقد مرت السيادة في تلك الحقبة – وكما سلف القول – بمرحلة سيادة الفرد الاقوى ثم مرحلة سيادة الدولة المطلقة من خلال فكر افلاطون وتبعتها مرحلة سيادة الدولة الدستورية من خلال فكر ارسطو الذى رأى في السيادة أنها السلطة العليا التى باحتلالها يصبح الحاكم صاحب القوة الآمره أى السيادة وتصبح قراراته تبعا لذلك قرارات عادلة واجبة التنفيذ ، ورأى من زاوية أخرى أن يشارك الشعب في وظائف التشريع والقضاء ، وأن الشعب المحكوم له الحق في الحكم على الحاكم ، فهو

---

(١) ارسطو طاليس – السياسة – ترجمة أحمد لطفى السيد – الدار القومية للطباعة والنشر ص ٩١ وما بعدها . « يرى ارسطو أن الاسرة هى الوحدة الاساسية التى يقوم عليها المجتمع الانساني ، ويرى أن القرية تتكون من عدد من الاسر ومن اجماع عدد من القرى تتكون المدينة وهى النظام السياسي المثالى للدولة عنده ، ويقول أن اجماع هذه القرى فى شكل دولة يكون مثاليا إذا ضمن لها الاكتفاء الذاتي ويرى كذلك أن المدينة المثالية لكى تحيا حياة سياسية صالحة يجب ألا يزيد عدد المواطنين فيها عن القدر الذى يسمح لكل واحد منهم أن يعرف الآخر » .

(٢) كلمة « بوليس » كلمة يونانية تعنى دولة سياسية أو حكومة المدينة أو دولة المدينة .
انظر في ذلك :
ل.م.هارتمان – الدولة والامبراطورية في العصور الوسطى – ترجمة د. جوزيف نسيم يوسف – دار المعارف سنة ١٩٦٦ ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٣) لمزيد من التفصيل راجع :
الاستاذ الدكتور/ محمد عبد المعز نصر – الدولة والمواطن – بحث في نظرية السيادة – مطابع رمسيس بالاسكندرية – سنة ١٩٥٢ ص ٢٤ وما بعدها .

اقدر على ذلك لانه هو صاحب التجربة الذى يذوق ما يفعله الحكام من خير وشر .

كما هو جدير بالذكر أن روما انتقلت من النظام الديمقراطى إلى النظام الدكتاتوري العسكرى تحت ضغط يوليوس قيصر وأوغسطس[1] بعد أن فقدت الطبقات الشعبية نفوذها وقوتها واحتكر مجلس الشيوخ اعمال التشريع في الامبراطورية ، وكان هذا المجلس واقعا تحت ضغط وامرة الامبراطور ، واختفت النظرية التي نادت بأن الامبراطور انما يستمد قوته من الشعب الروماني إلى أن حلت محلها – تدريجيا – نظرية تقول أن الامبراطور له سلطات ذات اصل مقدس . حيث ارتفع نجم الامبراطور واعتبر في مصاف الالهة ، واعتنق المسيحية واعلنت المسيحية دينا رسميا للامبراطورية .

وازاء تطور الامبراطورية الرومانية واتساع رقعيها ، تطور مركز الفرد داخلها حيث اصبح متمثلا لاحكام القانون مطيعا لا لعدالته أو لاتساقه مع مبادىء الاخلاق والدين ، ولكن لكونه صادرا من السلطة السياسية في الدولة . فالرومان القدماء عرفوا السيادة وإن كانت لم تجر السنتهم واقلامهم على استخدام هذا المصطلح .

٦٧ – موقف رجال القانون الروماني من فكرة السيادة :

في مجال السيادة الخارجية للامبراطورية الرومانية ، أخذ رجال القانون الرومان عن شيشرون افكاره بعد تطويرها وتنقيحها في الفترة التي قسمت روما فيها شعوب العالم إلى صديقه ، وحليفه ، ومحايدة ، واعتبرن نفسها في

(١) حكم أوغسطس « أوكتانيوس » روما ٤٥ عاما من سنة ٢٧ ق.م إلى سنة ١٤ ميلادية ، وهو أول من لقب بالامبراطور باعتباره قائدا اعلى وكانت السيادة بيده باعتباره الفقيه الاول في مجلس الشيوخ وكان يشاركه في الاضطلاع بمهام الحكم – وتربع دقلديانوس على عرش الامبراطورية الرومانية في الفترة من ٢٨٤ إلى ٣٠٥ ميلادية ، وبادر بسن القوانين واصلاحات عديدة لمنع الانهيار البادي في الدولة الرومانية ... وعمل على اعلاء كلمة الامبراطور حتى اصبح شبه اله . ثم تنازل عن العرش سنة ٣٠٥ وحل محله قسطنطين الكبير .
انظر في ذلك :
هارتمان – المرجع السابق ص ٧١ .

مكان الصدارة بالنسبة للعالم وعاملت جميع الشعوب من منطلق مبدأ الخضوع لروما ، جنتلي من أهم حكام روما فقد وضع وجمع قوانينها[1] التى كانت لها أبلغ الاثر على فكر كل من امبروزو وأوغسطين وجريجورى في القرن الرابع والخامس والسادس .

ويؤكد جانب من رجال القانون الرومانى أن السيادة تفيد عدم خضوع شعب الدولة لاية ارادة خارجية - (وهو ما يعرف اليوم بالسيادة الخارجية) - حيث جاء في مجموع جستيان « أن الشعوب الحره الخارجية هى تلك الشعوب التى لا تخضع لارادة شعب آخر »[2]

ويقرر جانب من الفقه أن هذا التعريف هو التركه التى ورثها العالم المتحضر عن النظام الروماني فيما يتعلق بفكرة السيادة[3] .

ويبين مما سبق أن رجال القانون في روما قد شغلوا أنفسهم ابتداء بالسيادة الخارجية لروما لاتصال ذلك بالنواحي السياسية التى كانت سائدة آنذاك[4] ، إلا أنهم اغفلوا الاهتمام بمفهوم السيادة الداخلية حتى ظهور القديس توماس الاكويني . فإذا كان القديس أوغسطين هو الذى حطم التخلف الفكري الاوربي في العصور المسيحية الاولى ، فإن القديس توماس الاكويني سار على نهجه ، وأضاف تجاربه المستفادة من دراسته للفكر الاسلامى خاصة فيما يتعلق بفلسفة ابن رشد وابن حزم .

---

(١) حكم جستنيان روما من سنة ٥٢٧ إلى سنة ٥٦٥ وتميز عهده بمحاولاته لاحياء الدولة الرومانية القديمة ، وذلك باستعادة الاراضى التى كانت قد استولت عليها البرابرة الاتية من الغرب ، واهم اعماله مجموعة القوانين التى جمعها وسجلها .
انظر في ذلك : هارتمان المرجع السابق ص ٩٣ .

(٢) نقلا عن الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان - المرجع السابق ص ٨٠٤ .

(٣) انظر الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان - المرجع السابق ص ٨٠٤ .

(٤) لعل اهتمام فقهاء الرومان القانونيين شغلوا انفسهم بالسيادة الخارجية لروما من منطلق عالمية الامبراطورية الرومانية - ومبدأ الخضوع لروما ، ولمزيد من التفصيل راجع مقال الفقيه (Van Can) فإن كان بمجموعة المحاضرات التى القاها في اكاديمية القانون الدولى بلاهاى سنة ١٩٣٨ حيث اتجه إلى نظام روما كان نظام (عالمية الحكم) Universelism ص ٢٣٨ وما يليها .

فلقد نهل توماس الاكويني من التراث اليوناني والروماني والاسلامى ، مما جعله يضع نظرية عن السيادة جديرة بالذكر من النظريات الاولية التى جاءت في باكورة الفكر السياسي .

وسوف نتعرض لفكر توماس الاكويني من خلال المبحث الثالث من هذا الفصل .

المبحث الثالث

فكرة السيادة في الفكر الاسلامى والفكر الاوربي خلال العصر الوسيط

٦٨ - تقسيم :

إن كان فقهاؤنا القدامى العظام في مجال الفكر الاسلامى لم يتناولوا فكرة السيادة بذات المفهوم الذى تناولته اقلام الفكر الحديث ، إلا أنه لا يستطيع أحد أن ينكر أن مفهوم السيادة كان واضحاً في بنيان الدولة الاسلامية في العصر الوسيط - وإن لم يستعملوا المصطلح ذاته - وكان لذلك أبلغ الأثر على مفكرى هذا العصر من الاوربيين مثل توماس الاكويني الذى نهل من فقهاء الاسلام امثال الغزالى ، ابن رشد ، ابن حزم ، وهو ما يدعونا إلى تقسّم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب نعرض في أولها لفكرة السيادة في الفكر الاسلامى . وفي ثانيها للاتجاهات الفقهية المختلفة لمفهوم السيادة في الاسلام ، على أن نتناول في ثالثها فكرة السيادة في الفكر الاوربي في العصر الوسيط .

المطلب الأول

فكرة السيادة في الفقه الاسلامي

٦٩ - تمهيد :

لما كانت السيادة ترتبط بالدولة ارتباط لزوم فإن الدولة الاسلامية شأنها شأن أية دولة كانت لها سيادة على رعاياها وأقاليمها ، وإن كانت اقلام فقهاء المسلمين القدامي لم تجر على اطلاق هذا المصطلح عليها إلا أنه كانت هناك سيادة تمارسها الدولة الاسلامية ارتبطت بها منذ نشأتها ، ولاشأن لها ايضا بنظام الحكم سواء كان خلافة أو ملكا[١] .

٧٠ - نشأة الدولة الاسلامية :

لاشك أن الظروف التاريخية التى نشأت فيها نظرية السيادة في الفكر الغربي تختلف عن تلك التي نشأت فيها في الفكر الاسلامى ، فإن كانت سلطة الدولة في الفكر الغربي ارتبطت بسلطة اجراء الاقطاع حيث كانت وليدة هذا النظام الذي ساد العصور الوسطى بعد زوال الامبراطورية الرومانية ، وكانت سلطة رجال الكنيسة تعتمد اساسا على الدين المسيحي الذى يفصل بين الدين والدولة ، وما ادى إليه ذلك من وجود ازدواج بين السلطتين الزمنية والدينية أو نظرية السيفين ، وكان الصراع بين الباب

(١) مما هو جدير بالذكر أن نظام الحكم في الدولة الاسلامية مر بمراحل عدة على نحو ما عرضها ابن خلدون حيث يرى أن التطورات التى طرأت على منصب الخلافة أو الادوار التى مرت بها اربعة أ - كانت الخلافة خالصة أو كاملة ب - ثم جاء الملك ولكن بقيت معاني الخلافة وهذا عهد الدولة الاموية من معاوية إلى عمر بن عبد العزيز وكان الامر كذلك ايضاً في الصدر الاول من خلفاء بني العباس إلى الراشدين . جـ - ثم ذهبت معاني الخلافة فلم يبق الا اسمها أى كان الامر في حقيقته ملكا - هذا عهد خلفاء أواخر الدولة الاموية وكذلك خلفاء العباسيين بعد الرشيد د - ثم اندثر اسم الخلافة وانقرضت وحل محلها الملك وهذا عهد دول العجم بعد العرب .

والملك هو اساس هذا النزاع لصعوبة تحديد مجال مستقل لكل سلطة ، ورغبة كل من السلطتين في التوسع على حساب الاخرى[٢] .

ان كانت هذه هى الظروف التى مرت بها سلطة الدولة فى الفكر الغربي والتى نشأت فى ظلها نظرية السيادة . فإن الامر بالنسبة للدولة الاسلامية جد يختلف ، حيث كان العالم في القرن السابع الميلادى عالما متداعيا شارف النهاية ، فقد اسباب الطمأنينة في الباطن والظاهر ، تلك الطمأنينة التى تنشأ من الركون إلى قوة في الغيب تبسط العدل ، وتحمى الضعيف وتختار الاصلح من جميع الامور ، ولم تستطع الرواقية أو الابيقورية[١] . وهما الفلسفتان اللتان كانتا سائدتين في ذلك الوقت أن تمنح العالم تلك الطمأنينة ، كما لم تستطع بيزنطه وفارس من منح السلام لشعوبها وللشعوب المقهورة التى كانت تحت سيطريها . وفى خضم هذه التداعيات كانت هناك « أمه »

(١) راجع.د. فتحي عبد الكريم – الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي مكتبة وهبه القاهرة – طبعة سنة ١٩٧٧ ص ١٤٥ .

جورج سباين – تطور الفكر السياسي – ترجمة حسن جلال العروس – دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤ ص ٣٢٠ وما بعدها .

(٢) نسبة إلى ابيقور (٣٤١ . ٢٧٠ ق.م) وكان ابيقور من اهالى ساموس **Samos** حيث لقن مبدأ الحياة « غير الفضولية » ومجد الفضائل (الحمه وضبط النفس ، والشجاعة ، والصداقة) ويرى أنه من المستحيل ايجاد نمط اخلاقى خارج نطاق المجتمع ويرفض الفكر القائلة بوجود قانون طبيعي خير فاعتبر أن القيم الانسانية نسبية ، وأن الكون وهو مستقل عن الحكم الالهى يطور الوان التقدم في الحياة بطريقة آلية ، وأن قواعد السلوك الانساني لا تخضع الا للمنفعة ، فالناس إذا ما تصرفوا وفقا للغريزة الطبيعية كانوا أنانيين عدوانيين ، والسبب الوحيد للمحافظة على القواعد هو أن هذا العمل يوتى ثماره في المدى الطويل ، ونتيجة لذلك فإن مستويات السلوك تختلف باختلاف الزمان والمكان .

أما الرواقية تأسست عام ٣٠١ ق.م على يد زينون **Zenon** وكانوا على غرار الابيقورين يعظون بالعزله وإن كانوا يهدفون ايضا إلى مثل اعلى من واجب يخلو من الانانية ، لقد اقاموا وزنا كبيرا للارادة والممارسة للفضيلة ممارسة هادفة .

لمزيد من التفصيل انظر :

– جون بلول – الفكر السياسي الغربي – ترجمة محمد رشاد خميس – الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨٥ ص ٧٦ وما بعدها .

وانظر ايضا د. يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – طبعة ١٩٥٨ سنة ص . مطبعة لجنة التأليف والترجمة .

ليست بذات دولة ، ولم تعرف قط الوحدة السياسية إلا أنها شعرت بالخطر الداهم عليها سواء من الفرس أو الروم .... وكل منها يريد اخضاعها بل واذلالها لانها لم تكن لديها مقومات التحدى والمقاومة لسلطان روما وفارس .

تلك الامة هى امة العرب .... حيث كانت الجزيرة العربية – لاسباب متنوعة مسرحا لحروب متوالية ومجازر بشرية تشمئز منها النفوس ويأباها الضمير الانساني . وعلى وجه العموم كانت حياتهم الاجتماعية والاخلاقية مضطربة اضطرابا شديدا يؤذن دائماً بالدمار والخراب . ولم تكن الحالة السياسية اقل شأنا واضطرابا من الحياة الاجتماعية والدينية ، فقد أدى اختلاف القبائل إلى تعدد المذاهب وتفكك الوحدة بين العرب مما أدى إلى قوة نفوذ الاكاسرة في الحيرة وظهر سلطان الروم في الشام وبلاد الغساسنة ودخل الاحباش ثم الفرس بلاد اليمن .

وفي ظل هذا العالم المتداعى شاءت ارادة الله أن يظهر الاسلام وأن يبعث الله نبيه ورسوله محمد عليه الصلاة والسلام شاهدا ومبشرا ونذيرا .... ﴿ ان ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا إلى الله باذنه وسراجا منيرا وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبير ﴾[1] . هذه الرسالة العالمية لبني الانسان حيما كان حررت الانسان من رق العبودية لغير الله وحققت الوحدة الانسانية منهجا وواقعا ... وأرست قواعد التبعية الفردية ، والمساواة بين الحقوق ، والمحاسبة بقانون الله ، والحكم بالشورى ﴿ كل امرىء بما كسب رهين ﴾[2] ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾[3] ﴿ وشاورهم في الامر ﴾[4] ﴿ انما المؤمنون أخوة ﴾[5] ﴿ يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ﴾[6] .

(١) سورة الاحزاب آية (٤٥ ، ٤٦)
(٢) سورة الطـور آية
(٣) سورة الشورى آية ٣٨
(٤) سورة آل عمران آية ١٥٩
(٥) سورة الحجرات آية
(٦) سورة الحجرات آية

وفي ظل هذه المثل الانسانية أقام الرسول الكريم دولة المدينة « المنورة » على أسس من تعاليم منهج الله وشريعته[1] وهي دولة ينطبق عليها التعريف القانوني الحديث للدولة وتتوافر لها كل الاركان التي يجمع عليها العديد من رجال القانون في الوقت المعاصر[2] واعلن الرسول صلى الله عليه وسلم دستور دولة المدينة في كتاب كتبه بين المهاجرين والانصار وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم[3] .

وبهذا الدستور العظيم انتشر نور الاسلام ، فأنشأ دولة ، وصنع حياة تسير على المنهج الرباني ﴿ يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ﴾ .

ومن هذا الكتاب أو الدستور الذى افتتحه رسول الله (ص) بقوله ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن يتبعهم فلحق بهم وجاهدهم ... ﴾ يدل دلالة واضحة على عنصر الاستمرار والدوام في الدولة الناشئة بناء على اختيار حر للعقيدة ودين الاسلام دين الاعتماد على الولاء الاقليمي أو القبلي[4] . بسط الاسلام نوره على الجزيرة العربية حتى رأب صدعها ولم شعثهما ، ونشر فيهم روح العدالة والشورى والسلام والمساواة وهى أسس الحكم في الاسلام ، لا فرق بين رفيعهم ووضيعهم لان

(١) يرى البعض أن الرسول صلى الله عليه وسلم فكر وخطط لاقامة هذه الدولة اثناء وجوده في مكة وقبل هجرته إلى المدينة ، وعارض بعض المستشرقون في ذلك بمقولة أن الرسول (ص) لم يفكر في اقامة الدولة إلا بعد الهجرة إلى المدينة حين رأى أنه صار وأصحابه في منعه وقوة تمكنهم من الوقوف امام المشركين . انظر في ذلك :
الاستاذ الدكتور/ محمد يوسف موسى – نظام الحكم في الاسلام – ط ٢ سنة ١٩٦٤ دار المعرفة ص ١٢ والدكتور/ فتحى عبد الكريم – الدولة والسيادة في الفقه الاسلامى – المرجع السابق – ص ١٤٨ وما بعدها .

(٢) الدكتور/ فتحى عبد الكريم – المرجع السابق ص ١٥١ .

(٣) الاستاذ الدكتور/ محمد حميد الله الحيدر أبادى – مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ط ٢ سنة ١٩٥٦ القاهرة – طبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ص ١٥ – ٢١ .

(٤) د. فتحى عبد الكريم – المرجع السابق ص ١٥٧ .

بني الانسان جميعا سواسية كأسنان المشط لا فضل لاحد منهم على الآخر الا بالتقوى ﴿ ان اكرمكم عند الله اتقاكم ﴾ .

فكانت وحدة الامة واقامة الدولة الاسلامية تعتمد اساسا على ركيزة اساسية هي كتاب الله ومنهجه ولم تكن تعتمد على نظرية من صنع البشر ، فلم تنطلق الدولة الاسلامية الاولى من صراع طبقي أو نظريات فلسفية بل قامت بالاسلام وجهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم . تلك كانت الدولة الاسلامية في صدر الاسلام في المدينة المنورة ثم عمت جزيرة العرب ثم دولة فارس وابتلعت من دولة الرومان معظم ما تملكه وحبسيها فى أوروبا .

فكانت السيادة في الدولة الاسلامية تعتمد على نص تشريعي حاكم من الله سبحانه وتعالى ، واحترام مبادرات الرأى والشورى بين المسلمين ، سيادة تحترم آدمية الانسان وتجعله محترما لذاته دون النظر إلى أى صفة أخرى . لقوله تعالى ﴿ ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ﴾[1] .

٧١ - أساس الفكر السياسي عند المسلمين :

ارتبط قيام الدولة الاسلامية الاولى بالقرآن الكريم الدستور الاسمى للمسلمين فضلا عن السنة النبوية الشريفة ومشورة الصحابة رضوان الله عليهم ... ويمكن القول أن هذه الاسس الجديدة هى أساس الفكر السياسي عند المسلمين من حيث تأكيد حكم الله وشريعته ، ورئيس الدولة وسلطاته ، والضوابط التى تكفل للامة سياديها وحقوقها إلى غير ذلك مما أصبح يمثل الاصول الفكرية الاولى للنظرية السياسية عند المسلمين . وكانت تطبيقات الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) لاحكام القرآن الكريم فيما يتعلق بالدولة الاسلامية ، وادرايها ، وتنظيم شئون افرادها ، وتوطيد علاقايها بمن جاورها ، وتنظيم أمور الحرب والسلام وانشاء نواة الجيش الاسلامى ..

(١) سورة الاسراء آية ٧٠ .

هى النواة الاولى للفكر السياسي الاسلامى .

وظل نظام الحكم الذى اقامه الرسول في المدينة المنورة هو المثل الاعلى الذى يرنو إليه المسلمون بابصارهم عبر العصور التاريخية محاولين الاستهداء به واقامة نظمهم على غراره .

وكما سبق القول فإن الفقه الاسلامى لم يعرف نظرية السيادة بمفهومها المعاصر ، كما استنبطها رجال الفقه الفرنسي القدامى فى العهد الملكى القديم أثناء فترة الملوك – فى العصور الوسطى – حيث كانت السيادة تعنى استقلالها الخارجي ازاء الامبراطور والبابا ، ومن أجل توطيد سلطانهم داخل المملكة ازاء الحكام والاقطاعيين . إلا أنه ومما لاشك فيه أن فقهاء المسلمين قد عرفوا فكرة السلطة والسلطان[1] .

ويؤكد البعض « أن فكرة السلطة العامة موجودة بالنظام الاسلامى بالدليل العقلي لان كل دولة تتضمن بالضرورة سلطة عامة آمرة تفرض نفسها على كل المواطنين وتملك وسائل الاكراه التى تضمن تنفيذ أوامرها عند الاقتضاء ، فلا توجد شريعة عامة دون سلطة عامة لان الشريعة لا يكفى لقيامها مجرد الوازع الدينى بل لابد من اقترانها بالسلطة العامة التى

(١) راجع – الدكتور/ فتحى عبد الكريم – المرجع السابق ص ١٧٠ .

ويذهب القرطبي فى تفسير قوله تعالى ﴿ ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل أنه كان منصورا ﴾ (آية ٣٣ من سورة الاسراء) بمعنى أن سلطانا أى تسلطيا إن شاء قتل وإن شاء عفا ، وإن شاء اخذ الفدية ، وينقل عن ابن عباس ومالك قول الاول السلطان بمعنى الحجة وقول الثاني السلطان أمر الله وهذه الاقوال من وجهة نظر القرطبي متقاربة .

وفي تفسير قوله تعالى ﴿ سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ﴾ (آية ١٥١ سورة آل عمران) أن السلطان هنا يعنى الحجة والبيان والعذر والبرهان ومنها قيل للوالى سلطان لانه حجة الله عز وجل في الأرض . ومنها السليط وهو الذى يضاء به السراج وهو دهن من السمسم فالسلطان يستضاء به في اظهار الحق وقمع الباطل ، وقيل السليط الحديد ، والسلاطة بمعنى الحده ، والسلاطة من التسليط وهو القهر فاصل السلطان القوة فإنه يقهر بها كما يقهر السلطان .

راجع في ذلك القرطبي – الجامع لاحكام القرآن – دار الكتاب العربي للطباعة والنشر الطبعة الثالثة – سنة ١٣٨٧ هـ ، سنة ١٩٦٧ جـ ١٠ ص ٢٥٥ ، جـ ٤ ص ٢٣٣ .

تضمن تنفيذ احكامها ... فالسلطة العامة هى الحق في اصدار اوامر ملزمة إلى رعايا الدولة »[1] .

ويقول الماوردى فى أحكامه السلطانية أن اهم ما يميز الدولة الاسلامية هو أنها دولة تقوم على وحدة الدين والسياسة وأن القانون الاعلى فيها هو الشريعة الاسلامية التي يخضع لها الحكام والمحكومين[2] .

ويؤكد ابن تيميه أن الشريعة هى اعلى مصدر للسلطة ومن ثم فإنه لا تجب الطاعة للسلطة إلا إذا كانت متفقة مع الشريعة وقائمة على العدل لان ممارسة السلطة العادلة واجب دينى وأنه طريق صحيح إلى التقرب إلى الله[3] .

ونخلص مما تقدم إلى أن سلطة الدولة الاسلامية :«سيادتها» ثابتة في كل اراضيها تبسط سلطانها عليها ، وأن تلك السيادة ليست مطلقة بل هى مقيدة بالقرآن الكريم والسنة – وهو تقيد بالفضيلة والمصلحة – ولا ينقص هذا من السيادة شيء . إنما الذى ينقص من السيادة كما يرى البعض « هو أن تعطى فئة معينة أو طائفة امتيازات داخل الدول الاسلامية وتتحول هذه الامتيازات إلى حقوق دولية ، فعندئذ يجب أن تنفذ احكام الاسلام وتلغى فورا »[4] .

وبعد أن انتقل رسول الله (ص) إلى الرفيق الاعلى وانقطع الوحى ، قام نظام حكم جديد هو « نظام الخلافة الاسلامية » يستمد ايضا أصوله من القرآن الكريم وسنة رسوله وإجتهاد الصحابة – وكان هذا النظام الجديد نظاما فريدا لم يعرف العالم مثيله من قبل ، ورغم الظروف السياسية العنيفة

(١) راجع الدكتور/ فتحى عبد الكريم – الدولة والسيادة في الفقه الاسلامى ... المرجع السابق ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٢) ابو الحسن على بن محمد الماوردى – الاحكام السلطانية – طبعة ثانية القاهرة مطبعة الحلبي – سنة ١٩٦٦ ص ٥ .

(٣) ابن العباس احمد ابن تيمية – السياسة الشرعية في اصلاح الراعى والرعية – تحقيق وتعليق محمد ابراهيم البنا ، محمد احمد عاشور – دار الشعب سنة ١٩٧١ ص ١٨٥ ، ١٨٦ . وانظر ايضا الاستاذ الشيخ/ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – دار الانصار بالقاهرة سنة ١٩٧٧ ص ١٩ .

(٤) مثال ذلك الامتيازات التى اعطيها الدولة العثمانية للطوائف التي كانت تعيش في ظلها . انظر الامام محمد ابو زهرة – العلاقات الدولية في الاسلام – المرجع السابق ص ٥٨ .

التى مرت بها الامة الاسلامية عند تولى كل خليفة فإن هذا النظام ارتبط ارتباطا جذريا بالاطار الاسلامى العام .

وبمقتل الخليفة الرابع على بن ابى طالب إنتهى عصر الخلفاء الراشدين وطويت بذلك صفحة مجيدة من تاريخ الاسلام ، ولكن طلب هذه الفترة التى لا تتجاوز ثلاثين عاما نبراسا للمسلمين يضىء حيايهم ، وحلما يراود خيالهم يحاولون تطبيقه على مر العصور التالية .

وكانت « الخلافة » محل بحث وجدل واختلاف كبير بين علماء الامة وفقهائها وفلاسفيها سواء في عصر الخلفاء الراشدين أو في العصور التالية في الدولة الاموية والدولة العباسية حتى عصر الدولة العثمانية .

وكل من هؤلاء العلماء أدلى بدلوه ، وإجتهد بفكره في ظل الظروف التاريخية والبيئية التي كان يعيشها ، ونتج عن ذلك فكر اسلامى خصب فيما يمكن لنا أن نطلق عليه بالمفهوم الحديث « النظرية السياسية عند المسلمين » التى يمكن القول بانها دائما وابدا تهدف ايضاح نقاط اساسية تخلص في هدف الدولة ووظيفيها وحقوق الافراد وواجبايهم نحو النظام الحاكم وواجبات الحاكم نحو رعايا الدولة وكيفية تولى الحاكم وعزله وسنرى فى الصفحات القادمة إلى أى مدى نجح المفكرون والفقهاء المسلمون في تناول هذه النقاط في مؤلفاتهم وكتاباتهم المختلفة ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أنه سبق أن تناولنا الطريقة التى انتشر بها الاسلام كعقيدة دينية ، وهو ما يدعونا إلى تناول مصدر السيادة في الدولة الاسلامية حيث أختلف على اساس ذلك المصدر بين قائل أن « الحاكمية لله » وآخرون يرون السيادة للامة ، واتجاه ثالث يرى أن السيادة للشريعة ومن ثم نعرض لهذا الخلاف الفقهى في المطلب الثاني من هذا المبحث وصولا لتبيان وجهة نظرنا في هذه المسألة .

ولا يخفى على الفطنة أن ثمة مسألة أولية يجب بحثها قبل الخوض في الخلاف الفقهى حول مصدر السيادة في الدولة الاسلامية ، ألا وهى مسألة الامامة وكيفية اختيار الخليفة أو الامام لتعلقها وارتباطها الوثيق بجوهر فكرة السيادة فى الدولة الاسلامية . وذلك تبيانا لكيفية وطريقة اختياره لامام

ومدى ما يتمتع به من سلطات والقيود الواردة على هذا السلطان .

ومما هو جدير بالذكر أننا نتناول هذه الجزئية بالقدر الذى يخدم مشكلة السيادة في الاسلام موضوع هذا المبحث .

٧٢ - الامامة الكبرى فى الاسلام :

الامامة الكبرى فى الاسلام ، أو الخلافة ، أو امارة المؤمنين هى كلها ألفاظ مترادفة على معنى واحد . وصفه العلماء بأنه رياسة عامة فى الدين والدنيا[(١)] قوامها النظر في المصالح ، وتدبير شئون الامة ، وحراسة الدين وسياسة الدنيا ، والاجماع منعقد بين جمهور المسلمين على أن نصب الخليفة - أى توليته - على الامة أمر واجب بالشرع .

٧٣ - في وجوب الامامة وشروط الامام وأحكامه :

يستند علماء المسلمين على وجوب الامامة على ادلة من القرآن الكريم والاجماع والعقل[(٢)] ولا نعرف - على حد علمنا - أحدا خالف وجوبها

---

(١) انظر ابن خلدون - مقدمة ابن خلدون - مطبعة التقدم بمصر سنة ١٣٢٩ هـ ص ٢٠٩ وقد عرفها بن خلدون بأنها « خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا » .

(٢) الادلة من القرآن الكريم على وجوب الخلافة :
قوله تعالى ﴿ يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾ سورة ص آية ٢٦ ، وقوله تعالى ﴿ الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الامور ﴾ سورة الحج آية ٤١ - ونقل الطرطوشى رحمه الله قوله تعالى ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ﴾ سورة البقرة آية ٢٥١ قيل في معناها لولا أن الله تعالى اقام السلطان في الأرض يدفع القوى عن الضعيف ، وينصف المظلوم من ظالمه ، لتواثب الناس بعضهم على بعض .
- الطرطوشى هو محمد بن الوليد بن خلف بن سليمان بن ايوب الفهرى المعروف بالطرطوشى نسبة إلى طرطوشة وهى مدينة على ساحل البحر في شرق الأندلس - وهو فقيه مالكي تنقل في دار الاسلام بين الشام والعراق وانيهى به المقام إلى مصر وتوفى فى الاسكندرية سنة ٥٢٠ هـ عن سبعين عاما .
=

اللهم الا الشيخ على عبد الرازق في كتابه « الاسلام وأصول الحكم » حيث يقرر أن من يستند إلى آية ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى منكم » وقوله تعالى ﴿ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ فإن الايتين لا شيء فيهما – من وجهة نظره – يصلح دليلا على الخلافة التي يتكلمون فيها بحسبان أولى الأمر في الاية الاولى يندرج تحيها امراء المسلمين في عهد الرسول (ص) وبعده ويندرج فيهم الخلفاء والقضاه وامراء السرية ، أما في الآية الثانية فآولو الامر فيها هم كبراء الصحابة البصراء بالامور أو الذين كانوا يؤمرون منهم . وغاية ما قد يمكن ارهاق الآيتين به أن يقال انهما تدلان على أن للمسلمين قوما منهم ترجع اليهم الامور ، وذلك معنى أوسع كثيراً وأعم من تلك الخلافة بالمعنى الذى يذكرون بل معنى يغاير الآخر ولا يكاد يتصل به[1] .

= – انظر في ذلك الامام بدر الدين بن جماعة – تحرير الاحكام في تدبير اهل الاسلام – تحقيق ودراسة الدكتور/ فؤاد عبد المنعم – طبعة رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية – قطر – ص ٤٩ .

ويستدل القائلون بوجوب الامامه بقوله تعالى ﴿ ولكن الله ذو فضل على العالمين ﴾ سورة البقرة آية (٥) وقوله ﴿ يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ﴾ سورة النساء الاية ٥٩ .

الاجماع : أما دليلهم من الاجماع يستند إلى اجماع الصحابة رضوان الله عليهم على توليه خليفة بعد رسول الله (ص) حتى انهم قدموا أمر البيعة على دفن الرسول .

العقل : وقال البعض بوجوب الامامة عقلا لما في طباع العقلاء من التسلّم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التازع والتخاصم ، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين . ومن ثم فإن كل امة لا تستغنى عن قوة تحمى قوانينها وتدبر شئون افرادها ، ووجود الحاكم الورع ضرورة من ضرورات الحياة .

انظر في ذلك : الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ص ٥٢ وما بعدها .

و أ.د. حامد سلطان – القانون الدولى العلم وقت السلم – ط ٤ يناير سنة ١٩٦٩ م دار النهضة العربية ص ٨١٥ .

(١) انظر في عرض ونقد كتاب اصول الحكم للشيخ على عبد الرازق .

الاستاذ/ محمد عمارة – الاسلام واصول الحكم لعلى عبد الرازق – دراسة ووثائق . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت – طبعة أولى ١٩٧٢ ص ١٧٧ وما بعدها .

٧٤ - الامامة عند الشيعة :[1]

من اهم الفرق الشيعية الزيدية والامامية والتي لها رأى واضح في مسالة الخلافة ومن ثم نعرض لكل رأى منها على حدة وصولا للرأى الراجح والأوفق من وجهة نظرنا .

٧٥ - التولية عند الزيدية :

(نسبة إلى زيد بن على بن الحسن بن الامام على)[2]

* يرى انصار هذه الفرقة تفضيل عليا رضى الله عنه بالخلافة وأنه أحق بها من غيره لان رسول الله صلى الله عليه وسلم أوصى بها له ، وان كانت الوصية لم تكن باسمه بل كانت بأوصافه التى توجب أن يكون الامام هاشميا ورعا سخيا يخرج داعيه لنفسه وهى اوصاف تنطبق على الامام على كرم الله وجهه[3] ومن بعد عليا يجب أن يكون فاطميا أى من ورثة فاطمة رضوان

(١) الشيعة اقدم المذاهب السياسية الاسلامية فقد ظهر مذهبهم فى آخر عهد الخليفة عثمان بن عفان رضى الله عنه وقد استغل دعاة هذا المذهب اعجاب الناس بمواهب على رضى الله عنه ودينه وعلمه وأخذوا ينشرون آراءهم فيه ما بين المغالاة والاعتدال فمنهم من رفعه إلى مصاف الالوهية وهؤلاء بعيدون عن الاسلام ويجب الالتفات عن آرائهم ، ومنهم من اقتصد في القول واعتدل فيه ، كما أن منهم بين هؤلاء وأولئك .

– راجع في ذلك الاستاذ الامام محمد ابو زهرة – المذاهب الاسلامية – سلسلة الالف كتاب رقم ١٧١ ص ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ . والاستاذ الدكتور عبد الحميد متولى مبادىء نظام الحكم في الاسلام – منشاة المعارف اسكندرية ط ٢ سنة ١٩٧٤ ص ١٤٠ .

– والاستاذ الدكتور/ صلاح الدين محمد على ديوس – الخليفة توليته وعزله دراسة في السياسة الشرعية الاسلامية ومقارنيها بالنظم الدستورية الغربية سنة ١٩٧٢م مؤسسة الثقافة الجامعية – ص ١١٣ وما بعدها .

– وانظر ايضا دكتوره/ فتحية النبراوي والدكتور/ محمد نصر مهنا – تطور الفكر السياسي في الاسلام – المرجع السابق ص ١٨١ .

(٢) الامام أبى محمد على بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهرى – الفصل في الملل والاهواء والنحل – الجزء الرابع – تحقيق الدكتور/ محمد ابراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميره – عكاظ – بيروت سنة ١٩٨٢ ص ١٥٧ .

(٣) عارض الامام زيد في ذلك اخوه محمد الباقر ابو جعفر في أن اشتراطة الخروج يقتضى استبعاد ابيه من الامامة حيث لم يخرج أو يشرع فى الخروج انظر في ذلك الامام محمد ابو زهرة – =

الله عليها ، أما فيما عدا ذلك فالزيدية خاصة السليمانية (أصحاب سليمان بن جرير) يرون أن الامامة شورى وتصلح في المفضول ، والبترية واليعقوبية تجيز امامة المفضول[1] بمعنى أن الشيعة الزيدية جوزا امامة المفضول مع وجود الافضل ، وكان هذا لتاخير امامة على ابن أبي طالب وهو أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن هذا المبدأ يرتبط برضاء الاخير ، فقد سلم على رضى الله عنه الامر راضيا وتاخر فى تولى الامامة حتى جاء ترتيبه الرابع بين الخلفاء[2] .

« والزيدية يتفقون مع الامامية في انهم يعدون الامامة بعد على حقا لابنائه (من زوجته فاطمة بنت الرسول) ولكنهم يختلفون عن الامامية في انهم (الزيدية) يعدون الخلافة « بالاختيار » باختيار الشيوخ أهل الحل والعقد ، أى أن الامامة لا تكون بالنص (أو الوصية) لشخص معين كما يرى الامامية على نحو ما سوف يأتى بيانه[3] .

والتولية عندهم أيضاً بجواز أن يخرج الامام داعيا لنفسه في حالة عدم وجود خليفة قائم ، أما في حالة وجود خليفة قائم فإنهم في هذه الحالة يشترطون ألا يكون هذا الخليفة أو الامام القائم متوافر فيه شروط الداعى للنفس فإن توافرت فيه هذه الشروط فالحكم عندهم عدم جواز الخروج فالدعوة للنفس مرهونة بأمرين **أولهما** عدم وجود امام قائم بالامر ، **ثانيهما** عدم توافر شروط الداعى للنفس في الامام القائم[4] .

= المناهب الاسلامية – المرجع السابق ص ٧٤ والشهرستاني – الملل والنحل – المرجع السابق – جـ ١ ص ٢٤١ .
وانظر الدكتور/ صلاح الدين دبوس – المرجع السابق ص ١١٤ وما بعدها .

(١) د. صلاح الدين دبوس – المرجع السابق ص ١١٥ وما بعدها .

(٢) ابى محمد على بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري – المرجع السابق – جـ ٤ ص ١٥٧ .
د. فتحية النبراوي والدكتور محمد نصر مهنا – تطور الفكر السياسي في الاسلام المرجع السابق – ص ١٨٩ ، ١٩٠ .

(٣) الاستاذ الدكتور/ عبد الحميد متولى – مبادىء نظام الحكم في الاسلام – المرجع السابق ص ١٤٥ .

(٤) القاضى ابن الحسن عبد الجبار – شرح الاصول الخمسة – تحقيق الدكتور/ عبد الكريم عثمان =

٧٦ - التولية عند الشيعة الامامية :

ينطلق مفهوم الامامة الكبرى لدى انصار هذا المذهب من مقدمة مفادها أن الامامة ليست من المصالح العامة التى تفرض إلى نظر الامة ، بل هى ركن من أركان الاسلام ، لا يجوز لنبى إغفالها وتفويضها إلى الامة بل يجب عليه تعيين الامام لهم(١) .

ومفاد ذلك أن الامامة عندهم بالنص أى بالوصية ويقولون أن رسول الله (ص) قد نص على أن عليا رضى الله عنه هو خليفته نصاً جلياً واضحاً ، وحجيهم في هذا أن الامامة أمر جلل لا يوجد فى الدين أمر أهم منه ، ولا يجوز للامام أن يفارق الامة ويتركهم دون أن يعين لهم امامهم ، حتى لا ينشب خلاف أو يسلك كل واحد طريقا لا يوافقه في ذلك غيره(٢) .

= القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٧٥٣ ، ٧٥٧ وانظر أيضا الدكتور/ صلاح ديوس - الخليفة توليته وعزله - المرجع السابق ص ٢١٥ وما بعدها .

(١) يرى اصحاب هذا المذهب أن الامامة تجب بالتعيين بالايصاء لعلى ابن ابى طالب ثم إلى ابنه الحسن ثم إلى اخيه الحسين ومن بعده إلى ابنه على زين العابدين ثم لابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق وبعده افترقوا إلى فرقتين الامامية الاسماعيلية واتباع هذه الفرقة جعلوا الامامة في ولده اسماعيل بالنص أى بالوصية من أبيه جعفر الصادق ، والامامية الاثنى عشرية جعلوا الامامة بعد جعفر الصادق حقا لابنه موسى الكاظم ، وسمى هؤلاء بالاثنى عشرية لوقوفهم عند الثاني عشر من الأئمة (وهو المهدى) وقولهم بغيبته عن الناس (لا بموته) ثم ظهوره آخر الزمان .

لمزيد من التفصيل راجع :

- ابن خلدون - المقدمة - جـ ٢ ص ٥٢٩ وما بعدها .
- استاذنا الدكتور/ عبد الحميد متولى - مبادىء نظام الحكم في الاسلام - المرجع السابق ص ١٤٤ .
- ابن حزم الظاهرى - المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢) يستند انصار هذا الرأى على امامة على نصا إلى حديث « غديرخم » الذى رواه الشيعة في كل كتبهم ويقولون انه يعد امتثالا من الرسول (ص) إلى أمر الله حيث قال عز من قائل في سورة المائدة آية ٦٧ ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ﴾ .

ويرى الشيعة ان البلاغ هنا معناه الاعلان بامامة على بن ابى طالب واستتبع التبليغ من الرسول بالامامة أن يعلن الرسول وصيته بعلى ويعلن مكانته وفضله بين المسلمين وقد حدث هذا بعد =

ونخلص من ذلك إلى أن الشيعة تجتمع على اختلاف فرقها ومذاهبها على وجوب الامامة بالنص والتعيين باعتبارها ركناً من أركان الدين لا يجوز للرسل إغفاله أو إهماله أو تفويض العامة فيه ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم – من وجهة نظرهم – نص على امامة علي ابن ابى طالب نصا ظاهرا بينا صريحاً صادقاً . وغالى البعض منهم أن جبريل عليه السلام نزل بوصية على بكتاب من السماء قرأه على كرم الله وجهه على رسول الله وقبل به الوصية(1) .

وينتقد البعض ما يستند إليه الشيعة من احاديث بأن اغلبها منسوب كذبا إلى الرسول وغير المطعون فى صحته مطعون فى تفسيره ودلالته(2) . فقد أكد البعض أن : « لان الرأى السائد والمتفق عليه بين العلماء والمؤرخين هو أن الرسول (ص) لم ينص على امامة أحد ، وأن عليا حين امتنع في بداية الامر

= حجة الوداع ، حيث جمع الرسول صلى الله عليه وسلم الناس عند موضع غدير قم وأخذ بيد على كرم الله وجهه وقال : ألست أولى بكم من انفسكم قالوا : بل قال : من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وإلى من والاه وعاد من عاداه .

انظر في ذلك :

– الشهرستاني – الملل والنحل – المرجع السابق ص ٢٦٥ والدكتور/ صلاح دبوس – المرجع السابق ص ٢٩ .

– وانظر في ذلك ايضا : د. فتحية النبراوي – والدكتور محمد نصر مهنا – تطور الفكر السياسى فى الاسلام – المرجع السابق – ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

كما يستندون فى ذلك إلى حديث « أقضاكم على » ولا معنى للامامة هنا كما يقول بن خلدون إلا القضاء بأحكام الله ، والمراد هو الحكم والقضاء وليس الامامة .

كما يستدلون بحديث « أنت الخليفة بعدى » .

راجع في ذلك :

استاذنا الدكتور/ عبد الحميد متولى/ المرجع السابق ص ١٤٥ وابن خلدون المقدمة – ص ٥٢٧ ، ٥٢٨ .

والكمال بن الهمام – المسايرة في علم الكلام – تعليق الشيخ/ محمد محى الدين عبد الحميد – نقلا عن أ.د عبد الحميد متولى ص ١٤٦ .

(1) لمزيد من التفصيل انظر الدكتور/ فتحية النبراوي والدكتور/ محمد نصر مهنا – المرجع السابق ص ١٨٨ .

(2) الاستاذ الدكتور/ عبد الحميد متولى – مبادىء نظام الحكم فى الاسلام – المرجع السابق ص ١٤٩ .

عن مبايعة أبي بكر كانت حجته الوحيدة التى استند إليها هى صلة قرابته بالرسول ، ولو كان الرسول اوصى بخلافة على (كما يدعى الشيعة) لكان على أول من علم بها وأول من استند إليها ليبرر تخلفه في بداية الامر عن مبايعة ابى بكر ، لاسيما أن عمر هدده بالقتل إذا ظل مصرا على عدم المبايعة ، فضلا عن أن هناك بعض احاديث تنسب إلى الرسول يفهم منها أنه كان يتنبأ بأن أبى بكر هو الذى سيخلفه فقد ورد في صحيح البخاري أن امرأه جاءت إلى الرسول تسأله عن بعض الامور فامرها أن تذهب ثم تعود اليه بعد فترة من الزمان فقالت له : « أرأيت ان جئت فلم أجدك » ؟ فأجابها الرسول إن لم تجدينى فإئتى أبا بكر» ... ، فضلا عن أن اغلب الاحاديث التى يستند إليها الشيعة لا يعرفها علماء الحديث لانها ليس لها سند صحيح لديهم اللهم إلا حديث : من كنت مولاه فعلى مولاه فقد روى عن الرسول ولكن « آحادا » على أنه لا يدل على أن الرسول يعنى اختيار عليا خليفة أو اماما من بعده فالمولى يطلق على الناصر والمحبوب ولم يعهد في اللغة ولا في الشرع أن قصد بكلمة المولى الامام الخليفة »[1] .

٧٧ - الامامة عند الخوارج[2] :

يرى الخوارج أن تولية الامامة تكون عن طريق الانتخاب العام الحر الصحيح الذى يقوم به عامة المسلمين لا فريقا منهم وشروطها عندهم ثلاثة أولها أن يباشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور وأن يتبرىء

---

(١) الاستاذ الدكتور/ عبد الحميد متولى - المرجع السابق ص ١٥٠ ، ١٥١ .
ولمزيد من التفصيل انظر : بن حزم الظاهرى - المفصل في الملل والنحل - المرجع السابق - جـ ٤ - ص ١٥٦ وما بعدها .

(٢) الخوارج فرقة اسلامية برزت في الحياة السياسية الاسلامية مع نهاية حكم عثمان بن عفان رضى الله عنه وتبلورت افكارها في عهد على بن ابى طالب رضى الله عنه ويجمعون على التبرىء من عثمان وعلى وإن كانوا يقرون خلافة ابى بكر وعمر وعثمان في الست سنين الاولى من حكمه وعلى قبل التحكيم .
انظر في ذلك : الشهرستاني - المرجع السابق ص ١٧٢ والدكتور/ صلاح ديوس المرجع السابق ص ١٢٠ .

من الحكام الظلمة ومن عثمان وعلى رضى الله عنهما وثانيهما لا يشترطون في الخليفة أن يكون قرشيا إذ يجوز عندهم أن يكون عبدا حرا نبطيا أو قرشيا وثالثها يجيز بعض فرقهم امامة النساء وهو ما حدث لاتباع شبيب بن يزيد الشيباني حين بايعوا أمه غزالة[1]، ويرى الامام ابو زهرة أن رأى الخوارج في الخلافة من الحكم السديد من آرائهم[2] .

٧٨ – الشروط الواجب توافرها في الخليفة :

ذكر أبو الحسن الماوردى « في الاحكام السلطانية » الشروط المعتبرة في الخليفة فقال « وأما أهل الامانة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة احدها العدالة على شروطها الجامعة ، والثاني العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والاحكام ، والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معهما مباشرة ما يدرك بها ، والرابع سلامة الاعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض ، والخامس الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح ، والسادس الشجاعة والنجدة المودية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ، والسابع النسب وهو أن يكون الامام من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه[3] .

ويعلل البعض الآخر[4] اشتراط القرشية ، لدفع التنازع بما كان لهم من

(١) د. صلاح دبوس – المرجع السابق – ص ١٢١ .

(٢) الامام ابو زهره – المرجع السابق – ص ١٠٥ .

(٣) الاحكام السلطانية للماوردى – بن الحسن على بن محمد الماوردى – طبعة ثانية سنة ١٩٦٦ ص ٥ وما بعدها .

(٤) ، (٣) بن خلدون – مطبعة التقدم بمصر سنة ١٣٢٩ هـ ص ٢١٤ ، ٢١٥ إذ تناول بن خلدون شرح الخلاف ووجهة نظر اشتراط القرشية وعدم اشتراطها في الامامة .
وانظر في شرط النسب في قريش د. صلاح الدين محمد على دبوس – الخليفة توليته وعزله – رسالة دكتوراه – الناشر مؤسسة الثقافة الجامعية سنة ١٩٧٢ – ص ٢٥٨ : ٢٧٠ ويرى بن خلدون « أنه لا يتفق مع الشيعة من أن الخلافة ركن من أركان الدين وأن تعيين الامام واجب بدون الرجوع إلى الامامة ، كما لا يسلم برأى الخوارج وهم الجمهوريون الذين كانوا يقولون باختيار الخليفة أنى كانت الطبقة التى ينتمون إليها ، فيرى وجوب إسناد الخلافة على العصبية فيقول : إذا كان المسلمون قد خصوا قريشا بالخلافة فما ذلك إلا لانها هى التى تستطيع أن =

العصبية والغلبة ويقول « وعلمنا أن الشارع لا يخص الاحكام بجعل ولا عصر ولا امة ، وعلمنا أن ذلك هو من الكفاية فرددناه إليها ، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهى حدود العصبية » .

وقصر شروط الامامة على اربعة هى العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس واختلف فى شرط خامس وهو النسب القرشى[٢] .

٧٩ - مبايعة أهل الحل والعقد :

بعد استجماع شروط الامامة لا يصير الامام اماما إذا كان بايعه اهل الحل والعقد الذين تختارهم الامة من اهل العدالة ، والعلم ، والرأى ، وتتبعهم فى أمورها العامة فهم يمثلون الامة في اختيار الامام[١] .

٨٠ - للامامة ضربان :

امامة اختيارية وامامة قهرية أما الاختيارية فهى التى تتم باختيار اهل الحل والعقد كما سبق أن اوضحنا باستجماع شروطها . وأضاف البعض أن الشروط عشرة وهى أن يكون الامام ذكرا ، حرا ، بالغا ، عاقلا ، مسلماً ، شجاعا ، قرشيا ، عالما ، كافيا لما يتولاه من سياسة الامة ومصالحها . فمتى عقدت البيعة لمن هذه صفته - ولم يكن ثم امام غيره - انعقدت بيعته وامامته ولزمت في غير معصية الله طاعته[٢] لقوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله والرسول وأولى الامر منكم ﴾ (النساء ٥٩) .

= تسوق الناس بعصا الغلب ولا تستطيع قبيلة أخرى أن تفعل هذا تعترف لهم العرب بالتقدم ولا ينكرون عليهم الرياسة » . ولكن مادام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الامة الاسلامية فيجب أن تسند الخلافة إلى من يستطيع القيام بهذا العمل أو هذه المهمة - كما يرى بن خلدون أنه لم يكن بأس من ان يختار المسلمون الخليفة من اصحاب العصبية أيا كانت جنسييهم وذلك تمشياً مع مبدأ المساواة الذى اقره الاسلام - بن خلدون ص ٢١٤ المرجع السابق .

(١) انظر د. محمود حلمى - نظام الحكم الاسلامى - ط ٤ سنة ١٩٧٨ - دار الهدى للطباعة ص ٤٣ وما بعدها والماوردى ص ٦ .

(٢) بدر الدين بن جماعة المرجع السابق - ص ٥١ .

وتنعقد الامامة الاختيارية بطريقتين والقهرية بطريق ثالث .

الطريقة الاولى فى الاختيارية :

وهى بيعة أهل الحل والعقد من الامراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم ببلد الامام عند البيعة[3] ولا يشترط فى أهل البيعة عدد مخصوص بل من تيسر حضوره عند عقدها ولا تتوقف صحيها على مبايعة اهل الامصار بل متى بلغهم لزمهم الموافقة إذا كان المقصود له أهلا لها .

ويقول الماوردى « وليس لمن كان في بلد الامام على غيره من اهل البلاد فضل مزيه تقدم بها عليه ، وإنما صار من يحضر ببلد الامام متواليا لعقد الامامة عرفا لا شرعا لسبوق علمهم بموته ولان من يصلح للخلافة في الاغلب موجودون في بلده »[1] كبيعة أبى بكر رضى الله عنه يوم السقيفة[2] .

الطريقة الاختيارية الثانية :

استخلاف الامام الذي قبله : أو عهد الامام من قبل كما استخلف ابو بكر رضى الله عنه عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأرضاه وأجمعوا على

---

(٣) بدر الدين بن جماعة – المرجع السابق ص ٥٢ – وأورده النورى – وروضه الطالبين من ص ١٠ – ٤٣ ونقله محمد رشيد رضا تفسير المنار (٥) من ص ١٨٥ – ١٨٨ .

(١) الماوردى – المرجع السابق – ص ٦ .

(٢) السقيفة شبه البهو الواسع وله سقف – بلغ الخلاف أشده في تولية أبى بكر الصديق بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم واجتمع الناس في السقيفة ولم يكن الامر واضحا تماما لهم حتى قال الانصار « منا أمير ومنكم أمير » وقال المهاجرون « منا الامراء ومنكم الوزراء » أى قال قوم بوحدة الامام وآخرون بتعدده ثم اجتمع الرأى باختيار ابى بكر لفضله .
انظر الاستاذ/ عبد الرحمن عزام – الرسالة الخالدة – لجنة التعريف بالاسلام الكتاب السادس عشر سنة ١٩٦٤ ص ٢١٧ .
ولمزيد من التفصيل ايضا الماوردى ص ٩ وبن خلدون المرجع السابق ص ٢١٢ .
وبدر الدين بن جماعة – المرجع السابق ص ٥٣ .

صحته . فإن جعل الامام الامر بعده شورى فى جماعة صح ايضا ويتفقون على واحد منهم كما فعل عمر رضى الله عنه بأهل الشورى من العشرة (المبشرين بالجنة) واختار منهم ستة يختار منهم الخليفة وهم عثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن واتفقوا على عثمان[1] ولو عهد بالامامة إلى فلان وبعده إلى فلان صح أيضاً ، وكانت الخلافة بعده على ما رتبه كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم في امراء غزوة موَتة[2] .

الطريق الثالث « البيعة القهرية » :

الذى تنعقد به البيعة القهرية فهو صاحب الشوكة فإذا خلا الوقت عن امام فتصدى لها من هو من اهلها وقهر الناس لشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ، ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين ، وتجتمع كلمتهم . ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا فى الاصح[3] . وإذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام الاخر فقهر الاول بشوكته وجنوده وانعزل الاول وصار الثاني اماما لما تقدم من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم .

ويتضح مما سبق أن للامامة القهرية صورتين الاولى هى الاستيلاء ، أى يتصدى احد أفراد المسلمين للامر ويفرض على الناس الدخول في طاعته بشوكته وقوته شريطة أن يكون هذا الفرد من أهل الخلافة وجامعا لشروطها وأن يكون الامام السابق قد مات أو متغلبا[4] .

(١) باقي العشرة المبشرين بالجنة هم ابو بكر الصديق ، عمر بن الخطاب ، ابو عبيدة بن الجراح وسعيد بن زيد بن عمر رضى الله عنهم جميعا – بدر الدين بن جماعة – المرجع السابق ص ٥٣ .

(٢) (موَتة) موضع بالشام حدد رسول الله صلى الله عليه وسلم امراء جيش موَتة فقال صاحب الراية زيد بن حارثة فإن اصيب فجعفر بن أبي طالب فإن اصيب فعبد الله بن رواحة فإن اصيب فليرتضى المسلمون رجلا منهم – وراجع بن خلدون – المرجع السابق ص ٢٣٠ .

(٣) بدر الدين بن جماعه – المرجع السابق – ص ٥٥ .

(٤) الرملي – نهاية المحتاج – جـ ٧ ص ١٢١ ، بن عابدين الحاشية جـ ٣ ص ٣٣٧ ، ٣٣٨ والفتاوى الهندية جـ ٣ – ص ٣٠٧ وأنظر أيضاً الكمال بن الهمام – فتح القدير جـ ١ ص ٤٠٢ ، د. صلاح دبوس المرجع السابق ص ١٧١ .

والصورة الثانية من الاستيلاء لا يشترط فيها أن يكون المتصدى للخلافة مستجمعا لشروطها (باستثناء الاسلام بطبيعة الحال) ويطلق عليها البعض تغلبا[1] .

وينتقد البعض – وبحق – هذه الطريقة من طرق التولية باعتبار أنه لا يجوز أن يطلق عليها الدعوة للنفس لانها تختلف عن الدعوة للنفس من حيث أن مستخدمها يعتمد على نفوذه وشوكته سواء كان هذا النفوذ مستمد من رضاء المسلمين والناس عنه أم مستند إلى ما فى يده من قوة . وتعتبر هى الصورة السيئة للدعوة للنفس على الرغم من ثبوتها تاريخيا فى أواخر العهد الاموى اتباعا لاهواء المتغلبين ، ولم تكن المصلحة العامة للامة هى المحرك أو المصلحة الدينية هى الوازع انما مصلحة المتغلب هى التى كانت مرجوة[2] .

ومن ثم يبين وجه الخلاف بين من يخرج داعيا للنفس ملتمسا مصالح الامة الدينية والدنيوية كما خرج الامام على كرم الله وجهه لاصلاح ما أفسدت الفتنة وتقويم ما لحق بالجماعة الاسلامية من انحراف وقتئذ .

٨١ – فى عقد الامامة لاثنين :

لا يجوز عقد الامامة لاثنين لا في بلد واحد ولا في بلدين ولا فى إقليم واحد ولا فى اقليمين ، فإن عقد لاثنين في وقت واحد بطلت البيعة ، واختلف الفقهاء في الامام منهما : فقالت طائفة هو الذى عقدت له الامامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه لانهم بعقدها اخص وبالقيام بها احق وعلى كافة الانصار فى الامة أن يفرضوا عقدها إليهم ، ويسلموها لمن بايعوه لئلا ينتشر الامر باختلاف الاراء وتباين الاهواء . وقال آخرون بل على كل واحد منهما أن يدفع الامامة عن نفسه ، ويسلمها إلى صاحبه طلبا للسلامة وحسما للفتنة ليختار اهل الحل والعقد أحدهما أو غيرهما . وقال آخرون بل يقرع بينهما دفعا للتنازع وقطعا للتخاصم بأيهما قرع كان بالامامة أحق . ويرى

---

(١) بن عابدين – الحاشية – ص ٣٣٨ .

(٢) د. صلاح الدين ديوس – الخليفة توليته وعزله – المرجع السابق – ص ١٧٢ .

الماوردى أن الصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء المحققون أن الامامة لاسبقهما بيعة وعقدا كالوليين في النكاح إذا زوجا المرأة باثنين كان النكاح لاولهما عقدا[1] .

ولكن الامام زيد بن على زين العابدين قرر جواز اقامة خليفتين إذا كان كل واحد منهما مستوفيا للشروط وتباعدت اقاليم كل واحد منهما كأن يكون احدهما بالمغرب والثاني بالمشرق[2] . والصحيح ما يقول به علماء المسلمين (الجمهور) لان المسلمين جميعا أمة واحدة – كما صرح بذلك القرآن الكريم – فلابد من جامعة تجمعهم وتلم شملهم وذلك لا يكون إذا تعددت الخلافة الدينية[3] .

٨٢ – حقوق والتزامات الامام في الدولة الاسلامية :

غنى عن البيان أن الامامة أو الخلافة في الدولة الاسلامية تختلف – على نحو ما تقدم – عن الرياسة العليا في الحكومة الدستورية كما يطلق عليها في الوقت المعاصر ، وإن الخليفة في عصر الخلفاء كان يجمع بين أمور الدين والدنيا ، وتشمل ولايته اقامة الصلاة وامارة الحج والاذن باقامة الشعائر في المساجد .. الخ . وفي أمور الدين كان يجمع ما بين التشريع والقضاء والتنفيذ فيما يتعلق بكل أمور ولايته . ويستمد سلطانه من بيعة المسلمين له ، وثقتهم به ولا يستمد هذا السلطان من قوة غيبية أو بمقولة أنه ذا صلة الهية . فهو ليس خليفة الله – بل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمته . ولذلك عندما قيل لابي بكر رضى الله عنه « يا خليفة الله » قال : لست خليفة الله ولكنى خليفة رسول الله[4] .

ومن هذا يبين أنه كان للخليفة أو الامام على الامة حقوقا ويتحمل قبلها

(١) الماوردى – المرجع السابق ص ٩ .
(٢) انظر الامام محمد ابو زهرة – العلاقات الدولية في الاسلام – ص ٥٩ – دار الفكر العربي .
(٣) انظر الامام محمد ابو زهرة – العلاقات الدولية في الاسلام .
(٤) الماوردى – الاحكام السلطانية – المرجع السابق – ص ٩ .
ابو يعلى الفراء – الاحكام السلطانية – مطبعة البابي الحلبي – ط ١ – سنة ١٣٥٦ هـ .

بالالتزامات التى تحدد مدى اختصاصاته قبل رعاياه في الدولة الاسلامية ، على نحو ما حددها البعض بعشر يقابلها عشر[(1)] .

---

(1) حددها الماوردى على النحو التالي :

أولا : بذل الطاعة للخليفة ظاهرا أم باطنا ، في كل ما يأمر به أو ينهى عنه إلا أن يكون معصيته عملا بقوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ﴾ سورة النساء آية ٥٩ ، وأولى الامر عند الماوردى هم ذوات الولايات السلطانية ، ويرى ابن العربي الفقيه المالكي أن أولى الامر هم الامراء والعلماء جميعا ويخص بن القيم أولى الامر بالعلماء فقط – انظر في ذلك الامام بدر الدين بن جماعه – المرجع السابق – ص ٦٢ .

ثانياً : بذل النصيحة له سرا وعلانية عملا بقول رسول الله (ص) « الدين النصيحة » قالوا لمن يا رسول الله قال لله ولرسوله ولائمة المسلمين وعاميهم » (اخرجه الترمذى عن ابى هريرة ٤ – ٢٨ كما اخرجه الامام احمد باسناد صحيح : راجع في ذلك المسند للامام احمد بن حنبل – تحقيق أحمد شاكر – ١٥ : ٩٩ حديث رقم ٧٩٤١ .

ثالثاً : القيام بنصرته باطنا أو ظاهرا ببذل المجهود في ذلك لما فيه نصر المسلمين واقامة حرمة الدين وكف ايدى المعتدين .

رابعاً : أن يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره وما يجب له من احترام .

خامساً : ايقاظه من غفلته وارشاده عند هفوته شفقة عليه وحفظا لدينه .

سادسا : تحذيره من عدو يقصده بسوء وحاسد يروحه بأذى ومن كل شيء يخاف عليه منه على اختلاف انواعه وأجناسه فإن ذلك من اكبر حقوقه واوجبها .

سابعاً : اعلامه بسيرة عماله الذين هو مطالب بهم ومشغول الذمة بسببهم لينظر لنفسه في خلاص ذمته وللامة في مصالح ملكه ورعيته .

ثامناً : اعانته على ما تحمله من اعباء الامة ومساعدته على ذلك .

تاسعاً : رد القلوب النافرة عنه اليه وجمع محبة الناس عليه لما في ذلك من مصالح الامة .

عاشراً : الذّب عنه بالقول والفعل وبالمال والنفس والاهل في الظاهر والباطن والسر والعلانية .

وحددوا واجباته بعشر :

١ – حماية بيضة الاسلام والذّب عنها فيقوم بجهاد المشركين ودفع المحاربين والباغين وتدبير الجيوش وتجنيد الجنود وتحصين الثغور بالعدة المانعة والعدة الدافعة .

٢ – حفظ الدين على اصوله المقررة وقواعده المحررة ، وردع البدع والمبتدعين وايضاح حجج الدين ونشر العلوم الشرعية وتعظيم العلم وأهله ، ومخالطة العلماء الاعلام الفصحاء لدين الاسلام ومشاوريهم في موارد الاحكام ، ومصادر النقض والابرام عملا بقوله تعالى ﴿ وشاورهم فى الامر ﴾ .

٣ – اقامة شعائر الاسلام – كفروض الصلوات والجمع والجماعات والاذن والاقامة والخطابة والنظر فى امر الصيام والفطر واهليته وحج بيت الله الحرام وعمرته ، والاعتناء بالاعياد وتيسير

المطلـب الثانـــي
الاتجاهات الفقهية المختلفة لمفهوم السيادة في الاسلام

٨٣ – تقـديـــم :

غني غن البيان أن الاسلام دين عام ، لا يتقيد في أصول العقائد والآداب والأخلاق والمبادىء والحقوق بالأوطان الخاصة ولا بنعرات الجنسيات والقوميات والألوان ، ولهذا فالسيادة في الاسلام تختلف في مفهومها عن السيادة بمعناها العصرى ، ومما لاشك فيه أن فقهاء المسلمين القدامى لم يتناولوا فكرة السيادة . أو بمعنى آخر مدلول « كلمة سيادة » لما وقر في عقدهم أنها من مسلمات العقيدة التى لا تناقش فمفهوم السيادة في الاسلام غير مفهوم السيادة الشعبية في دساتير الاقوام الأخرى ودساتيرنا المنقولة عنها

= امور الحجيج من نواحى البلاد واصلاح طرقها وأمنها في مسيرهم وانتخاب من ينظر امورهم .

٤ – فصل القضايا والاحكام بتقليد الولاة والحكام لقطع المنازعات بين الخصوم .

٥ – اقامة فرض الجهاد بنفسه وبجيوشه أو سراياه وبعوثه واقل ما يجب فى كل سنة مره ان كان من المسلمين قوه فإن دعت الحاجة ولا يخلى سنة من جهاد الا لعذر كضعف المسلمين والعياذ بالله تعالى واشتغالهم بفكاك أسراهم واستنقاذ بلاد استولى الكفار عليها ، ويبدأ بقتال من يليه من الكفار إلا إذا قصده الا بعد فيبدأ بقتاله لدفعه .

٦ – اقامة الحدود الشرعية على الشروط المرعية صيانة لمحارم الله ولحقوق العباد .

٧ – جباية الذكوات والجزية من أهلها واموال الفيء والخراج عند محلها وصرف ذلك في مصارفه الشرعية . وتفويض أموره للثقاقة من العمال .

٨ – النظر في اوقات البر والقربات وصرفها فيما هى له من الجهات وعمارة القناطر وتسهيل سبل الخيرات .

٩ – النظر في قسمة الغنائم وتقسيمها وصرف اخماسها إلى مستحقيها .

١٠ – العدل في سلطانه وسلوك موارده في جميع شانه عملا بقوله تعالى ﴿ ان الله يأمر بالعدل والاحسان ﴾ سورة النحل آية ٩٠ . وقوله تعالى ﴿ فإذا قلتم فاعدلوا ﴾ سورة الانعام آية ١٥٢ .

لمزيد من التفصيل راجع :

الاحكام السلطانية للماوردى – ص ١٦ .

الاحكام السلطانية لابي يعلى الفراء – ص ١١ .

وقد حاول فقهاء المسلمين المعاصرين – قدر المستطاع بحث هذه المسألة بالمفهوم العصرى وانقسموا في ذلك إلى ثلاثة اتجاهات نعرض لها فيما يلي :

٨٤ – أولا : صاحب السيادة هو الله

يتزعم هذا الرأى فى هذا العصر العالم الاسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودى ويخلص رأيه[1] في أن السيادة أو كما أطلق عليها « الحاكمية » هى لله وحده وبيده التشريع وليس لاحد ، وإن كان نبيا أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله . والنبي أيضاً لا يتبع إلا ما يوحى إليه « اتبع الا ما يوحى إلى » . وما وجب على الناس طاعة النبي إلا لانه لا يأتيهم الا بالأنعام الالهية « وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » فسلطة التشريع بوجه عام وسلطة أصدار أى أمر من الأوامر انما يختص بها الله وحده . ﴿ إن الحكم الا لله أمر الا تعبدوا إلا اياه » . ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » . فهذه الآيات جميعا تدل بصورة واضحة – من وجهة نظر المودودى – على أن السيادة لله وحده . فالحكومة الاسلامية لديه حكومة ثيوقراطية . أو حكومة الهية Theocracy ولكنها تختلف – كما يقول – عن الثيوقراطية الأوربية اختلافا كلياً ، فإن أوروبا لم تعرف منها إلا التى تقوم فيها طبقة من السدنه « والرهبان » بالتشريع وهو تشريع يصنعونه أنفسهم ثم يقولون أنه من عند الله[2] . ويقول « أما الثيوقراطية التى جاء بها الاسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة والمشايخ بل هى التى تكون فى أيدى المسلمين كافة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ما ورد فى كتاب الله وسنة رسوله .

---

(١) ابو الأعلى المودودى – نظرية الاسلام السياسية – مطبوعات لجنة الشباب المسلم – طبعة ١٩٥١ ص ٢٩ ، ٣٠ ، نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون الدستورى – مؤسسة الرسالة ص ٢٥٩ لنفس العالم – سنة ١٣٨٩هـ .

(٢) المودودى – المرجع السابق ص ٣٢ ، ٣٣ .

ويأخذ بهذا الرأى جانب من العلماء المسلمين في مصر[1] إذ يقولون أن السيادة لله عز وجل . يمارسها مجموع من الأفراد ، والحكام ليسوا الا وكلاء عن مجموع الشعب يستمدون سلطانهم منه ، وأن اراده الشعب في الدولة الاسلامية ذات مقيدة وليست ذاتا حرة وأنها محكومة وليست حاكمة وأن الأمر كله لله والحكم كله لله ، وما حرم على عباده لا يملك أحد أن يحله حتى ولو كانت أغلبية الأمة وحتى ولو كانت الأمة مجتمعة . ويستند هذا الرأى إلى قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر ﴾ النساء آية ٥٩ وقوله تعالى ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء ، وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير ﴾ آل عمران آية ٢٦ – فمصدر السيادة عندهم في الدولة الإسلامية لله وحده سبحانه وتعالى واضع دستور أمة المسلمين وهو دستور أبدى لا يملك بشر أن يغير فيه بعد أن أتمه الله واكمله « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ﴾[2] ويستند البعض من مويدى هذا الاتجاه إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يومر بمعصية ، فإذا أمر فلا سمع ولا طاعة »[3] .

---

(١) الاستاذ/ محمد فياض – مجلة رسالة الاسلام – السنة الرابعة سنة ١٩٥٢ – عدد ٣ النظام الاسلامى أسمى النظم .
والدكتور/ محمود حلمى – نظام الحكم الأسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة – ط ٤ – سنة ٧٨ دار الهدى ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) دكتور/ معاطى أبو الفتوح – حتمية الحل الاسلامى – تأملات في النظام السياسي – سنة ٧٧ مطبعة الجبلاوى ص ٦٢ وما بعدها .

(٣) د. عبدالحكيم حسن عبد الله – الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسي في الاسلام – رسالة دكتوراه سنة ٧٩ دار الاتجاه العربي للنشر – ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

٨٥ - النقـــد :

(انتقد جانب من الفقه[1] هذا الرأى بأنه وسطا بين نظرية سيادة الامة (التى بمقتضاها يعد الحكام يستمدون سلطتهم من الامة) ونظرية التفويض الالهى المباشر أو الحق الالهى المباشر (التى بمقتضاها يعد الحكام يستمدون سلطتهم من الله) .

كما أن هذه النظرية ليست جديدة فقد سبق أن قال بها فى أوربا فى القرن السادس عشر بعض كبار رجال الدين المسيحى أمثال (سواريز ، جوريو) إذ قالوا أن السلطة تأتى من الله بطريق غير مباشر ، ولكنها تأتى من الشعب بطريق مباشر إذ أن السلطة ولو أن أصلها من الله ، ولكنه لم يجعل منها منحه لفرد معين ، وإنما منحها لجمهور الشعب فالحاكمون يستمدون سلطتهم من الشعب بطريق مباشر ويستمدونها من الله بطريقة غير مباشر ولذلك من الأوفق أن يطلق عليها « نظرية الحق الالهى غير المباشر » .

ومن ناحية أخرى ينتقد هذا الرأى[2] العالم الباكستاني المودودى فيما استند إليه من أن ما وجب على الناس طاعة النبى إلا لأنه لا يأتيهم إلا بالأحكام الالهية فإن في هذا القول جانبا من الصواب فإذا كان الرسول قد أتى إلى الناس بأحكام الهية يجب طاعتها ، فقد أتى اليهم كذلك بتعاليم ليست جميعها مما يجب طاعتها ، ذلك هو شأن ما يصدر عن الرسول » بمقتضى الخبرة الانسانية والتجارب في الشئون الدنيوية كالذى ذكر من أقواله وأفعاله في شئون الزراعة أو الطب .... الخ .

---

(١) دكتور/ عبد الحميد متولى - مقال بعنوان الاسلام ومشكلة السيادة - منشور بمجلة الحقوق سنة ١٩٦٢ ، ١٩٦٣ العددين الثالث والرابع .

(٢) أ.دكتور/ عبد الحميد متولى - المقال السابق ويسترشد الاستاذ الجليل في نقده لأبى الأعلى المودودى بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - في مسالة تابير النخل الشهيرة - أنه عندما مر الرسول الكريم بقوم يابرون النخل - أى يذكرونه ويلقحونه - فقال لهم « لو لم تفعلوا لصلح » فتركوه فلم يثمر الا شيصا (أى ثمر يابس ردىء » ثم مر بهم بعد ذلك فسالهم (ما نخلكم) ؟! فلما علم منهم ما كان من أمر النخل قال لهم أنتم أعلم بشئون دنياكم » حديث صحيح رواه مسلم بشرح النووى الطبعة الثانية - جـ ١٥ ص ١١٦ .

ونحن نرى أن النقد الموجه لقول أبي الأعلى المودودى – على الرغم من وجاهته – من أن الناس ما وجب عليهم طاعة النبي إلا لأنه لا يأتيهم إلا بالأحكام الالهية – محل نظر لأن هناك فارق بين ما يأتي به النبى صلى الله عليه وسلم من أحكام الهية – وهى واجبة الأتباع لأنها تشريع من عند الله – وما يأتي به الرسول من تعاليم وأقوال وأفعال بصفته بشرا كالمأكل والملبس وطريقة السير وشئون الزراعة كلها أمور لا تتعلق بالأحكام الالهية وغير واجبة الطاعة أو الاتباع وإن كان يجمل التأسى بها ، ولكنها على أية حال ليست من الأمور الواجبة الاتباع ومن ثم يكون نقد المودودى فى هذه الجزئية فيه تحميل لعبارته بأكثر مما تحتمل .

٨٦ – ثانياً : السيادة للأمة :

نجد الكثيرين من العلماء والباحثين في هذا العصر يقولون بهذا المبدأ ، ووجهة نظرهم أن الأمة – فى الاسلام – هى صاحبة أو مصدر السيادة والسلطات[١] « بل ويرون أن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة مصدر السلطات » ويستندون في ذلك إلى أن دعائم الحكومة في الأسلام هى الشورى ، ومسئولية أولى الأمر ، واستمرار الرئاسة العليا – الخلافة من البيعة العامة – كما يستدل بعضهم على أن السيادة للامة من حديث الرسول الكريم « لا تجتمع أمتى على ضلالة » .

كما يستندون إلى قوله تعالى ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ والمقصود – فيما يرى بعضهم – بأولى الأمر هم أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الامة وهم الامراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء ، والزعماء الذين يرجع إليهم سائر الناس في المصالح العامة ، فإذا اتفقوا على أمر وحكم وجب أن يطاعوا شريطة أن يكونوا من المسلمين على

---

(١) الاستاذ المفتي الشيخ/ محمد بخيت المطيعى – حقيقة الاسلام وأصول الحكم – المطبعة السلفية سنة ١٩٢٥ .

والاستاذ الشيخ/ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – والسيد/ رشيد رضا في تفسير (المنار) – المرجع السابق .

حد تعبير الآية الكريمة (منكم) وألا يخالفوا أمر الله وسنة رسوله الذي عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين في بحثهم الأمر واتفاقهم عليه[1] .

وفي ذلك يقول بعض أصحاب هذا الرأي[1] بأن مصدر السيادة هي الامة وحدها لا للخليفة وذلك لأنه وكيل عنها في أمور الدين وفي اداره شئونها حسب شريعة الله مستندين أيضاً للحديث سالف الذكر « لا تجتمع أمتي على ضلالة » فإن اجتمعت الأمة على أمر فهو حق ، وكان واجب الأخذ به لأنه صدر ممن له حق السيادة .

ويستدلون ايضاً بقوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين . ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ﴾[3] وقوله تعالى ﴿ يا ايها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ وقوله تعالى ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ﴾ وقوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شنآن قوم ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾[4] وفي هذه الايات يوجه الشارع الحكم الخطاب إلى الأمة جميعا ، وفي ذلك دلالة قاطعة على أنها هى التى تحمل مسئولية اقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة فتكون إذن هى صاحبة السيادة ومصدرها لقاء ما تتحمل من مسئولية كبرى ، ويكون لها حق اختيار الرئيس الأعلى للدولة وحق الاشراف عليه وعلى سائر الاحكام[5] ويرى البعض الآخر من

---

(١) محمد رشيد رضا – تفسير المنار – جـ ٥ ص ١٨٣ ، ١٩٩ ، ٣٠٠

(٢) الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية ص ٥٨
ود. محمد يوسف موسى – نظام الحكم في الاسلام – ط ٢ – دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ص ١٢٣ وما بعدها .

(٣) سورة النساء آيه ١٥٣ .

(٤) المائدة آيه ٧

(٥) الدكتور/ محمد يوسف موسى المرجع السابق ص ١٢٣
والدكتور/ محمود حلمى – نظام الحكم الاسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة – سابق الاشارة إليه ص ٣٩ .

أنصار هذا الاتجاه[1] أن مصدر السلطات فى التنفيذ واختيار الحكام ومراقبيهم لا في التشريع المبتدأ والسيادة بهذه الحدود أو القيود تكون لمجموع الأمة أو الأفراد ، وما الحكام إلا وكلاء من مجموع الشعب ، فهم الذين يختارون الحاكم ولهم حق عزله من منصبه إذا خالف الشرع وعليهم مراقبة تصرفاته وهو مسئول أمام الله وأمام الأمة (الامام راع ومسئول عن رعيته) .

٨٧ – الانتقادات الموجهة إلى هذا الرأى :

ينتقد البعض[2] مبدأ سيادة الأمة من حيث مسألة البحث فيمن هو صاحب السيادة أو مصدر السلطات في الدولة الاسلامية باعتبار أنها مسألة لم يكن يصح وضعها أى لم يكن ثمة ما يبرر إثارتها أو التعرض لها فلم يكن جائزا عند هذا الرأى – البحث فيمن هو صاحب السيادة في الدولة الاسلامية هل هو الله أو الأمة وهل يستمد الخليفة (أو السلطان) سلطته من الله أو من الأمة . ولقد أعرض علماء المسلمين القدامى – بحق – عن هذا البحث لأن مسألة البحث فيمن هو صاحب السيادة هى موضوع احدى النظريات . وأنها لنظرية فرنسية قديمة اصطنعها رجال الفقه الفرنسى فإذا أريد فهم المغزى أو المضمون لنظرية السيادة فإنه يجب الرجوع إلى الأصل التاريخي لنظرية السيادة كما قدمنا في الفصول السابقة . لأن اصطلاح السيادة لم يكن يقصد به في بداية أمره الا مغزى سلبياً . بمعنى أنه كان يقصد به فحسب تلك السلطة العليا التى لا تخضع لسلطة أخرى أعلى – وأن الملك صاحب السيادة لا يخضع سلطانه للباباوات والامبراطور . وقد امتد بعد ذلك مغزى اصطلاح السيادة إلى ناحية ايجابية يقصد به سلطة عمل

---

(١) الدكتور/ وهبه الزحيلي – مقال باسم سيادة الدولة أو الامة فى ظل الاسلام – منشور بمجلة الوعى الاسلامى العدد ١٠٩ سنة ١٩٧٤ – السنة التاسعة ص ٩٤ .

(٢) أ.الدكتور/ عبد الحميد متولى المقال سابق الاشارة إليه – والدكتور/ صلاح الدين محمد دبوس رسالة « دكتوراه » بعنوان « الخليفة توليته وعزله » الناشر مؤسسة الثقافة الجامعية سنة ١٩٧٢ ص ٢٠٣ وما بعدها .

بعض تصرفات معينة – كوضع الدستور – أو عقد معاهدات ... الخ »[1].

ويقول الاستاذ الدكتور/ عبد الحميد متولى أن الظروف التاريخية التى أدت إلى استنباط تلك النظرية أو ذلك المبدأ – أصبحت في ذمة التاريخ أى أنها لم تعد قائمة في عصرنا هذا . فقد أقلع الملوك (في العالم المتمدين) عن مزاولة السلطان المطلق المستند إلى نظرية الحق الالهى . ومن ثم فلا حاجة لنا لمبدأ سيادة الأمة الآن .

ويقول أيضاً أن مبدأ سيادة الأمة لا يمثل نظاما سياسيا معينا ولا يحتم نظاما إنتخابيا معينا لأن المبدأ – وليس كما يظن البعض – يتلائم مع أنظمة سياسية وانتخابية مختلفة بل ومتعارضة . فقد تلائم هذا المبدأ مع كل من النظامين الملكي والجمهوري ومع كل من النظامين الديمقراطيين النيابي والمباشر وتلائم مع كل من النظاميين المتعارضين الديمقراطي والدكتاتوري فهو لا يمنع من الاستبداد بل هو حظر على الحرية ، وضرب مثلا بذلك بالجمعية النيابية التى أسست في بداية عصر الثورة الفرنسية سنة ١٧٩٢ وعرفت باسم «La comvention» والتى عرفت في التاريخ بأنها اتخذت من الاجراءات الاستبدادية مالا يوجد له مثيل في تاريخ الملوك والقياصرة المستبدين – كما أنه يوجد في التاريخ نظامين دكتاتوريين واستند كل منهما إلى مبدأ سيادة الأمة وهما النظام الدكتاتوري الذى أقامه نابليون بدستور السنة الثامنة (في ١٣ ديسمبر سنة ١٧٩٩) والنظام الذى أقامه لويس نابليون (ابن عم نابليون) بدستور سنة ١٨٥٢ . وسمى النظامين بالديمقراطية القيصرية[2] . وأن السبب الذى يدعو إلى هذا الاستبداد رغم الاستناد إلى مبدأ سيادة الامة هو أن السيادة حسب تعريفها هى تلك السلطة العليا التى لا تعرف – فيما تنظم من علاقات – سلطة عليا أخرى فهى بمثابة حق أمر (أى يخّول لصاحبه سلطة اصدار أوامر) فصاحب السيادة تعتبر ارادته من

(١) استاذنا الدكتور/ عبد الحميد متولى المقال السابق الاشارة إليه – مؤلف لافاير «La feer» القانون الدستورى الطبعة الثانية باريس عام ١٩٤٧ ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

(٢) لمزيد من التفصيل يرجع فى ذلك مقال أ.الدكتور/ عبد الحميد متولى سابق الاشارة إليه .

بغدت أعلى من معلم إرادة الافراد المحكومين « فارادته تعتبر مشروعة لا لسبب إلا لأنها ارادة صاحب السيادة . كما كان يقال قديما « في عهد الحكم الملكي المطلق القديم المستند إلى نظرية الحق الالهى ان ارادة الملك تعد مشروعة لا لسبب الا لأنها صادرة من صاحب السيادة الملك . وقد يظن البعض أن لا ضرر ولا خطر من أن تكون للأمة سلطة مطلقة (أى لممثليها) والواقع أننا نجد فى الهيئات النيابية في النظام الديمقراطى أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذى يحكم ومعلوم أن النزعة الحزبية لدى الأغلبية كثير ما تنتهى بأصحابها إلى القيام بأعمال استبدادية ضد خصوم الحزب .

ومن ثم فإن مبدأ سيادة الأمة لا يكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة لأنه ليس من شأن هذا المبدأ أن يهدف إلى وضع قيود أو حدود على سلطان السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية كما أن مبدأ سيادة الأمة يشكل خطرا على الحرية لأنه يساعد على زيادة النزعة الاستبدادية المعروفة لدى أى هيئة تتولى الحكم لأن هذا المبدأ ينطوى على الأدعاء بأن السلطة تكون مشروعة نظرا لمصدرها وينتهى بنا إلى اعتبار ارادة الشعب مقدسة يجب الخضوع امامها[1] وينتهى بنا إلى الاستبداد الذى تنتهى إليه نظرية الحق الالهى المباشر[2] .

٨٨ - ثالثاً : السيادة فى الأمة الاسلامية للشريعة :

يقرر أنصار هذا الاتجاه[3] أن الأسلام دين عام لا يتقيد فى أصول العقائد

(١) الدكتور/ عبد الحميد متولى - المقال السابق الاشارة إليه .

(٢) نقد : ينتقد الدكتور/ القطب محمد القطب طبلية - في كتابه الوسيط في النظم الاسلامية - الاسلام والدول - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٢ ص ٢٩٠ وما بعدها الاستاذ الدكتور/ عبد الحميد متولى فيما ذهب إليه مقررا أنه إن كانت نظرية الحق الالهى المباشر والسلطان المطلق للملوك قد سقطا في هذا العالم المتمدين فإن السلطان المطلق للحكام مازال يصول ويجول في العالم الثالث (وهو العالم الذي ينتمي إليه - وفي نفس الوقت يمثل الكرة من سلطان هذا الكوكب) وإذا سلمنا بعيوب الديمقراطية التى أوردها الدكتور متولى فإنها مبالغ فيها ومازلنا نؤثر الديمقراطية لأنها خير من أى بديل لها ثم أنها - بما توفره من حرية - قادرة على تصحيح ذاتها .

(٣) الاستاذ/ عبد الرحمن عزام - الرسالة الخالدة - طـ - ٤ دار الشروق ص ٢٨٣ وما بعدها .

والآداب والأخلاق والمبادىء والحقوق بالأوطان الخاصة ولا بنعرات الجنسيات والقوميات والالوان ، ولهذا فالسيادة عنده للشريعة ، أى تلك الأصول التى قامت عليها دعوته ، وليس علاقة مجتمعة أو متفرقة متفقة مع رئيس الدولة أو مختلفة ممثلة فى برلمان أو فى هيئة تأسيسية أو غير ممثلة أن تتصرف فيما جعلها الله حقا أو واجبا للأفراد أو للجماعات فى وطن ما أو للناس كافة في الدنيا كلها ، إذ لهذه الأصول وحدها – القائمة على ما شرع الله من حقوق وواجبات عامة للانسان – السيادة والخلد ولأنها دائمة باراده الله لا غيره ، وهذا أصل اسلامى عظيم يجب دائما الا يغيب عن أذهان الباحثين الاسلاميين أو ينوه به في هذا العصر خاصة .

فالسيادة بمعناها العصرى غيرها في النظام الاسلامى ، فهى فيه مكونة من عدة قوى يجتمع بها سلطانها في الشريعة ، والأمة والأمام حارس الشريعة ، ومختار الأمة ، ففيهم مجتمعين السلطان الذى يسمى حق السيادة .

٨٩ – نقد الاتجاه :

(على الرغم من وجاهه هذا الرأى الا أننا نبدى تحفظاً عليه إذ أنه خلط بين مفهوم السيادة في حد ذاتها وممارسة تلك السيادة كما أنه خلط أيضاً بين مصدر السيادة ومن لهم حق ممارسة السيادة وأعتبر أن السلطة التى يمارسها الحاكم مستندا إلى الشريعة هى جزء مكمل – لحق السيادة – إذ لا يكتمل – عند هذا الرأى – حق السيادة الا بعناصر ثلاث هى الشريعة والامة والامام مختار الامة .

ولاشك أن الشريعة هى منهج الله سبحانه وتعالى الذى أوضح فيه للمكلفين بأحكامه دعائم الحكم في الدولة الأسلامية من شورى وعدالة ، ومساواة ، وحرية فكيف يتصور أن يكون هذا المنهج جزء من كل هو حق السيادة – كما ذهب هذا الرأى – الذى هو مانحها أو فى القليل مصدرها ؟

٩٠ – موقف علماء المسلمين من نظرية السيادة :

أنقسم الفقه المعاصر إلى اتجاهين :

٩١ – الاتجاه الأول

يرى أن قدامى علماء المسلمين قد بحثوا مسألة السيادة في الاسلام بل وذهب بعض انصار هذا الاتجاه إلى أن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم استنادا إلى أن نصب الخليفة أو الأمام إنما يكون بمبايعة أهل الحل والعقد وأن الأمام إنما هو وكيل الأمة وأنهم هم الذين يولونه ملك السلطة وأنهم يملكون خلعه[1] ويرى البعض[2] من أنصار هذا الاتجاه أن علماء المسلمين القدامى قد بحثوا مسألة السيادة في الدولة الاسلامية ومن هو مصدرها وكانوا في ذلك فريقين : فريق يرى أن السيادة للأمة وفريق يرى أن السيادة للخليفة يستمدها من الله . استنادا إلى ما ذكره العلامة الكاساني في مؤلفه « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » الجزء التاسع باب « آداب القضاء »[3] وفيه

(١) راجع الشيخ/ محمد بخيت المطيعي – حقيقة الاسلام وأصول الحكم – طبعة القاهرة سنة ١٩٢٢ ص ٣٠ .

(٢) الاستاذ/ علي عبد الرازق – الاسلام وأصول الحكم ص ٤ ، ١٨ واستند إلى خطبة للخليفة المنصور في مكة قال فيها : « أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وحارسه على ماله – أعمل فيه بمشيئته وارادته » . وكان مرجعه كتاب العقد الفريد – الجزء الثاني ص ١٧٩ .

(٣) إذ يقول العلامة الكاساني « وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة – يخرج به القاضي عن القضاء ولا يختلفان إلا في شيء واحد وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينعزل الوكيل – والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته وولاته . ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضاً وإذا بطلت أهلية الولاية فيعزل الوكيل .
والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه – بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول في سائر العقود والوكيل في النكاح وإذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين وولايتهم بعد موت الخليفة باقية . فيبقى القاضي على ولايته وهذا بخلاف العزل فإن الخليفة إذا عزل القاضي أو الوالي ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضا بل بعزل العامة كما ذكرنا أن توليته بتولية العامة – والعامة ولوه الاستبدال لتعلق مصلحتهم بذلك فكانت ولايته منهم معنى في العزل أيضاً فهو =

يذكر ما يجب أن يكون عليه القاضي وآداب القضاء وحكم خطأ القاضي .

ويرى البعض الآخر من أنصار هذا الاتجاه أن الاسلام وقدامى علماء المسلمين قد بحثوا وعرفوا أصل السلطة ، فيعرف الرازى الامامة بأنها « رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص » وقال الرازى أيضا في شرح ما قاله بقيد « شخص من الأشخاص » هو الاحتراز عن كل الأمة إذ عزلوا الأمام لفسقه .

ويعرف التفتازاني ما قاله الرازي : وكأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد ، وأعتبر رياستهم رياسة عامة على من عداهم أو على كل من آحاد الأمة ، وسواء أكانت الرياسة للأمة أو لأهل الحل والعقد فإن معناها كان واردا في أذهان العلماء والفقهاء القدامى من المسلمين ، فالأمة هى أصل الرياسة ومصدرها وقول التفتازاني بأنه إنما أرا رد الرياسة إلى أهل الحل والعقد فليس ذلك لأنهم هم الأصل وإنما هم ممثلوا الأصل[1] .

٩٢ – الاتجاه الثاني : قدامي علماء المسلمين لم يتعرضوا لمسألة السيادة :

وزعيم هذا الاتجاه هو الاستاذ الدكتور/ عبد الحميد متولى[2] إذ يقرر « أنه غير صحيح أن علماء المسلمين القدامى عرضوا لمشكلة من هو صاحب السيادة في الدولة ؟ » ويقول « أنه كان مسلكاً حكيماً من العلماء القدامى أنهم أعرضوا من أثارة هذه المشكلة أما القول بأنهم عرضوا لها فهو ادعاء لا يقوم على اساس سليم . لأن ما ذكره الشيخ بخيت المطيعى من « أن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هى مصدر السلطات كلها قبل أن يقول بذلك غيرها من الأمم ، ليس هذا صحيحا لأن مبدأ سيادة الأمة هو

الفرق بين العزل والموت » .

انظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع – للعلامة الكاساني جـ ٦ طبعة ٧٢ ص ٤١١٠ .

(١) الدكتور/ القطب محمد القطب طبلية – المرجع السابق ص ٢٩٤ .

(٢) أ.الدكتور/ عبد الحميد متولى – مقال الأسلام ومشكلة السيادة – سابق الأشارة إليه ص ٢٢ .

عبارة عن نظرية تفسير اصل السلطة (أو السيادة) ومصدرها وصاحبها ، وقد عرف اليونانيون الأقدمون الديمقراطيه كنظام للحكم ، فالشعب كان هو الذى يختار مباشرة رجال الحكومة ، كما كانت تعرض عليه مشروعات القوانين مباشرة في « جمعية الشعب » ومع ذلك فإنه لا يصح القول بأن اليونانيين القدماء قد عرفوا وأخذوا بمبدأ سيادة الأمة كما أن روما والدويلات اليونانية قبل اليونان - أى قبل ظهور الاسلام بعدة قرون قد عرفت الديمقراطية ، وإن كانت تلك الديمقراطيات القديمة ذات خصائص أو صفات خاصة تختلف بها عن غيرها من الديمقراطيات .

كما ينتقد الدكتور/ عبد الحميد متولى الاستاذ/ على عبد الرازق في قوله أن قدامى علماء المسلمين قد تعرضوا وبحثوا مسألة السيادة بقوله أن العلامة الكاساني فيما أورده في « بدائع الصنائع » من أن الخليفة يستمد سلطاته من الأمة فبالرجوع لأقوال الكاساني فإننا لا نجد فيها كلاما صريحا ولا تلميحا إلى هذا المذهب . لأنه (أى الكاساني) - ذكره في باب (آداب القاضى) وفيه يتكلم عن بيان من يصلح للقضاء وبيان آداب القاضى وبيان حكم خطأ القاضى ... الخ » ويخلص في رأيه « أنه إذا أريد أثارة هذه المسألة (السيادة في الدولة الاسلامية) فليكن لها الطابع السلبي أو المغزى السلبي الذى عرفت به نظرية السيادة بوجه عام ونظرية السيادة للأمة بوجه خاص ، لدى نشأتها في بداية العهد بها فيقول أن الدولة - فى الاسلام - لا سيادة فيها على الأمة لفرد أو طائفة أو لطبقة »[1] .

وفي - رأينا - أن ما أورده العلامة الكاساني - وهو ما استند إليه الاستاذ/ على عبد الرازق في التدليل على أن قدامى علماء المسلمين تعرضوا لبحث نظرية السيادة - وأن كان لم يصرح أن الفقهاء القدامى أخذوا بمبدأ سيادة الأمة ، فإن مفهومنا لما أورده يدل على ذلك في مضمونه إذ أن القاضى الذى يعين من قبل الامام - كما يقول الكاساني - أو الخليفة لا ينعزل بمدته أو

(١) الاستاذ الدكتور/ عبد الحميد متولى - المرجع السابق ص ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١
وانظر أيضاً في مثل هذا الاتجاه د. صلاح الدين محمد على ديوس - المرجع السابق ص ٢٠٣ وما بعدها .

بعزله لأنه ليس وكيلا عن الحاكم أو الوالى وإنما يعمل بولاية المسلمين جميعا ، الذين اختاروا الحاكم الذى عينه ، وكما يذكر العلامة الكاساني أنه لا يفهم من مسألة سلطات الحاكم في عزل القاضى ، أنه يملك العزل بولايته هو ، بينما الحقيقة التي يمكن فهمها أن الوالى عندما يعزل قاضية إنما يعزله بما له من سلطة مفوضة من عامة المسلمين في الاستبدال ، أى أن له الحق في استبدال قاض بآخر . وهذا التفويض من عموم تفويضهم اياه في شئونهم ومن ثم فإن كلام العلامة الكاساني يفهم منه ضمنا أن الأمة هى صاحبة السيادة ، أو السلطة وليس كما ذهب استاذنا الدكتور عبد الحميد متولى أن كلام الكاساني لا يفهم منه تصريحا أو تلميحا بحث مشكلة السيادة .

٩٣ - رأينا الشخصي في نظرية السيادة في الاسلام

باديء ذى بدء قبل أن ندلى بدلونا في فكرة السيادة في الدولة الاسلامية ومصدرها فلابد من أن ننهل من كتاب الله سبحانه وتعالى كى نتدبر آياته البينات التى ستظل أبد الآبدين نبراسا وهدى وعونا للباحثين يقول عز من قائل :

﴿ ولله ملك السموات والأرض وما بينهما ﴾ سورة المائدة (١١٨)

﴿ ان الله له ملك السموات والأرض ﴾ سورة التوبة (١١٦)

﴿ ولم يكن له شريك في الملك ﴾ الاسراء

﴿ فتعالى الله الملك الحق ﴾ طـه (١١٤)

﴿ قل بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون سيقولون الله ﴾ المؤمنون (٨٨ - ٨٩)

﴿ ذلكم الله ربكم له الملك ﴾ فاطر (١٣)

﴿ يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين ﴾ الاعراف (٨٧)

﴿ أليس الله بأحكم الحاكمين ﴾ التين (٨)

﴿ والله يحكم لا معقب لحكمه ﴾ الرعد (٤١)

﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء ، وتذل آل عمران (٢٦)

من تشاء بيدك الخير أنك على كل شيء قدير ﴾

﴿ وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ﴾ الأنعام (١٦٥)

﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ﴾ النور (٥٥)

﴿ فإن تولوا فقد أبلغتكم ما أرسلت به اليكم ويستخلف ربى قوما غيركم ﴾ هود (٥٧)

﴿ هو الذى جعلكم خلائف في الأرض ﴾ فاطر (٢٩)

فمن يتدبر الآيات البينات السابقة يبين له بوضوح أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق المالك لهذا الكون ، بيده ملكوت السموات والأرض ، وهو على كل شيء قدير ، فهو الملك القدوس يؤتى الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء يفوض فى ملكه من يشاء من عباده ، شريطة اتباع منهجه سبحانه وتعالى ففى الآية الكريمة ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ﴾ يلقن الله سبحانه وتعالى رسوله وكل مؤمن أن يتجه إلى الله مقررا حقيقة الألوهية الواحدة ، وحقيقة القوامة الواحدة فى حياة البشر ، وفي تدبير الكون ، فهذه وتلك كلتاهما مظهر للألوهية والحاكمية التى لا شريك لله فيها ولا شعبية .. ثم هو من جانبه يملك من يشاء من ملكه اياه تمليك العارية يستردها صاحبها ممن يشاء عندما يشاء ، فليس لأحد ملكية أصيلة يتعرف فيها على هواه ، إنما هى ملكية معارة له ، خاضعة لشروط المملك الأصلى وتعليماته فإذا تصرف فيها المستعير تصرفا مخالفا لشروط المالك وقع هذا التصرف باطلا .... وتحتم على المؤمنين رده في الدنيا ، أما في الآخرة فهو محاسب على باطله ، ومخالفته لشروط المملك صاحب الملك الأصيل . وكذلك هو يعز من يشاء ويذل من يشاء بلا معقب على حكمه ولا مجير عليه وبلا راد لقضائه فهو صاحب الأمر كله –

وما يجوز أن يتولى هذا الاختصاص أحد من دون الله[1] .

وفي تفسير الآية الكريمة ﴿ هو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ﴾ فإنها تدل على أن الناس خلفاء لله في أرضه وخلفاء بعضهم لبعض فالله سبحانه وتعالى فوض سلطانه على الأرض لعباده الطائعين الصالحين ، لأن التفويض في السلطان مقيد بشرط اتباع منهج الله فإن لم يتبعوه زال ملكهم وسلطانهم . وقوله تعالى ﴿ رفع بعضكم فوق بعض درجات ﴾ ابتلاء من الله واختبار في مدى الطاعة البشرية لمنهج الله . وقوله تعالى ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ فإن الله أمرنا بالطاعة الأولى له عز وجل وطاعة الرسول مقرونة بطاعة الله ثم قرنها بطاعة أولى الأمر من المسلمين وهم من يتولون أمور المسلمين الذين يختارون عن طريق أهل الحل والعقد – كما سلف القول

وحقيقة الاستخلاف في الأرض كما تشير إلى ذلك الآيات الكريمة ، أنها ليست مجرد الملك والقهر والغلبة والحكم . بل أيضاً هى كل ذلك بشرط استخدامه في الاصلاح والتعمير والبناء ، وتحقيق منهج الله الذى شرعه للبشرية كى تسير عليه ، وتصل عن طريقه إلى مستوى الكمال المقدر لها فى الأرض اللائق بخليقه أكرمها الله . فالاستخلاف في الأرض هو أيضاً قدرة على العمارة والاصلاح لا على الهدم والفساد وقدرة تحقيق العدل والطمأنينة لا على الظلم والقهر وقدره على الارتفاع بالنفس البشرية والنظام البشرى ، لا على الانحدار بالفرد والجماعة إلى مدارج الحيوان[2] .

٩٤ – هل السيادة للخليفة أم للامة أم هى لله سبحانه وتعالى ؟؟

ذهبت الآراء فى الاجابة على هذا التساؤل إلى اتجاهات على نحو ما قدمنا

(١) انظر في تفسير ذلك سيد قطب – في ظلال القرآن – طبعة سنة ١٩٨٥ – دار الشروق – طبعة ١١ في تفسير سورة آل عمران ص ٣٨٤ آية ٢٦ .

(٢) يراجع تفسير سورة النور – سيد قطب – في ظلال القرآن – مطبعة دار الشروق سنة ٨٥ ص ٢٥٢٩ آية ٥٥ .

فمنهم من قال أن الحاكمية أو السيادة لله سبحانه وتعالى ومنهم من قال أنها للأمة ومنهم من قال أنها للشريعة ومنهم من قال أنها لله ويستمدها الخليفة من الله وكل أستند إلى ما يستند إليه من آسانيد – على نحو ما تقدم – ومنهم من أنكر السيادة في الاسلام وفى رأينا أن كل من هذه الآراء وأن تضمن رأيه جزءا من الحقيقة الا أنه أغرق في التمسك لمبدئه فضاع جانب من الحقيقة في غمرة المغالاة . ونحن نعتقد أن القول بأن السيادة لله أو السيادة للأمة ، هو خلط بين السيادة ، وممارسة السيادة أو الاختصاصات التى تخولها تلك السيادة . فالسيادة في حد ذاتها لله سبحانه وتعالى استخلف عباده الطائعين فيها لممارستها بشرط اتباع منهجه ومن ثم فقد فوض الله عزّ وجل الناس يختارون نظام حكمهم أيا كانت صورة هذا النظام الذى يرتضونه والذى يرون من خلاله تحقيق مصالحهم . فلم يضع الاسلام – الشريعة الاسلامية – قالبا معينا لنظام حكم دستورى[1] . أى لم يلزم عباده بالخلافة بل وضع اسس ومبادىء طاعة للحكم هى الشورى فالحكومة لابد وأن تكون شورية ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ كما وضع أساس العدالة للحكم والمساواة والحرية فلا فضل لعربي على عجمى إلا بالتقوى فالناس سواسية كأسنان المشط وحرر الناس من رق العبودية . فيختار الشعب حاكمه لأن الله فوضه في اختياره – عن طريق أهل الحل والعقد – الذين يمثلونه ومن ثم فإن الحاكم – أو الأمام أو الخليفة – إنما يستمد سلطانه من الأمة وليس من الله فالحكومة الاسلامية ليست حكومة ثيوقراطية .

وحسبنا أن نشير إلى ما قال به الاستاذ على عبد الرازق في كتابه « الاسلام وأصول الحكم » من أن الحاكم فى الاسلام يستمد سلطانه من الله . استنادا منه إلى أحد الأبيات الشعرية التى قيلت في مدح أحد الخلفاء إذ يقول الشاعر « ما شئت إلا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار » . وهذا الذى أورده الاستاذ/ على عبد الرازق لا يصلح دليلا يستند إليه في أن الحاكم يستمد سلطانه من الله بل هو من قبيل المبالغة الشعرية ونحن

(١) أنظر في هذا المعنى أ.د. حامد سلطان – القانون الدولى العام في الشريعة الاسلامية – طبعة سنة ١٩٧٠ دار النهضة ص ١٤٠ وما بعدها .

نعلم أن أعزب الشعر أكذبه . فضلا عن أنه في مجال تأصيل المسائل الفقهية والقانونية لا يجوز الاستدلال بأقوال الشعراء[1] .

كما لا نعلم من الفقه المصرى المعاصر من انتهى إلى ما انتهينا إليه إذ يقول الاستاذ الدكتور/ القطب محمد القطب طبليه « أنه يجب أن نفرق بين الحاكمية والسيادة ﴾ من جهة والسلطات من جهة أخرى فالحاكمية لله لشريعته القانونية ، للمثل الأعلى ، « ولله المثل الأعلى » ، أما السلطات فهى للأمة التى تحكم بالكتاب والسنة ، والحاكمية عموم وتجريد ، أما السلطات فهى ممارسة وتنفيذ وتجسيد »[٢] .

المطلـــب الثالـــث

فكرة السيادة في الفكر الأوربي في العصر الوسيط

٩٥ – بزوغ فكرة السيادة في القرنين الثاني والثالث عشر :

كانت فترة الكفاح والصراع بين الكنيسة والسلطة الزمنية ، وبين الامبراطورية الرومانية وغيرها من الشعوب من جهة أخرى ، وبين الملوك والأباطرة من جهة ثالثة هى المؤشر الأول الذى بدأ يظهر معه مفهوم السيادة في المجال الخارجي – وإن لم يستعمل اللفظ ذاته الذى نعرفه الان – لتبرير استقلال الملوك عن سلطة الأباطرة والبابوات ، وعلو سلطتهم داخل ممالكهم في مواجهة السادة الاقطاعيين تأكيدا لأن الملوك لهم على شعوبهم سلطات لا

---

(١) راجع فى ذلك دكتور/ عبد الحميد متولى – المرجع السابق – ص ٢٧ .
وانظر ايضا كتاب الاستاذ/ على عبد الرازق – الاسلام وأصول الحكم – دراسة محمد عمارة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت طبعة أولى سنة ١٩٧٢ وجدير بالذكر أن الكتاب صدر سنة ١٩٢٥ وأثار ضجة فقهية وفكرية وشكلت لجنة من كبار العلماء بالأزهر للحكم على الكتاب ومؤلفه الاستاذ/ على عبد الرازق ، وكانت هذه الهيئة متمتعة بالصفة التأديبية بمقتضى المادة الأولى بعد المائة من قانون الأزهر والمعاهد الدينية رقم ١٠ لسنة ١٩١١ – في الأربعاء الموافق ١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥ . وأنتهت لجنة هيئة العلماء بعد جلسة المحاكمة باجماع الآراء إلى اخراج الاستاذ/ على عبد الرازق من أمره العلماء .

(٢) د. القطب طبلية – الوسيط في النظم الاسلامية – المرجع السابق ص ٣٠٦ .

تعلوها سلطة الامبراطور .

وفى هذه الفترة ظهر توماس الأكويني (١٢٢٦ - ١٢٧٤م) ووضع نظريته الفلسفية التى تكاد تكون النواة الأولى لنظرية السيادة في الوقت المعاصر . وكانت نقطة البداية عنده متمثلة فى سياسة الوفاق والتنسيق بين العقل والايمان لاثبات أنه لا تنافر بينهما ، فعنده أن الاله والطبيعة أكبر وأغنى من أن يضيقا بايجاد محراب يسع كل الخلافات التى تنتاب وجودنا المحدود . وعنده أيضاً أن علوم الانسان تكون وحده ، كما أن هناك علوما معينة كل منها يختص بموضوع معين ، هذه العلوم فسيحة واسعة المدى ولكنها أقل تعميما ، وفوق هذه العلوم علم الفلسفة وهو نظام عقلى يسعى لوضع مبادىء عامة مستمدة من جميع العلوم ، ويأتى بعد ذلك علم اللاهوت المسيحي وهو يعلو العقل ويعتمد على الوحى الالهى ، وبذلك يأتى في القمة من هذا النظام - ولكن ، على الرغم من أن الوحى يعلو على العقل فإنه لا يتعارض مع العقل بأى حال من الأحوال ، واللاهوت مكمل للنظام الذى يكون العلم والعقل بدايته ، ولا يقضى على اتصاله مطلقا . والايمان ايضا متمم للعقل وهما معا مصدر العلم والمعرفة ولا يمكن أن يصطدما أو يعملا في اتجاهين متضادين(١) . ومن ثم يرى توماس أن القانون الطبيعي وهو من عمل العقل وحده - قانون عام للبشر جميعا ، ويذهب مع ذلك إلى أن وجود الأخلاق والحكومات لا يرتهن بوجود المسيحية على الاطلاق ، فلا يمكن أن يعترى واجب طاعة السلطة المدنية أو ضعف بعامل الاختلاف في الدين بل أنه يزداد قوة ، فليس للرعايا المسيحيين لأمير وثنى أى حق في رفض طاعته .

ومن هذا المنطلق كانت نظرة القديس توماس الاكويني وتخيله للطبيعة والمعرفة . فالكون عنده عبارة عن نظام مرتب محكم يمتد في درجات بدءا من الاله فى علوه وينتهى عند أدنى المخلوقات ويعمل كل كائن في الكون بدافع مستمد من طبيعته مجاهدا حتى يأخذ مكانه في هذا النظام التصاعدى

(١) جورج سباين - تطور الفكر السياسي - الكتاب الثاني - ترجمة حسن جلال العروسى مراجعة وتقديم محمد فتح الله الخطيب - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤ ص ٣٥١ .

حسب درجة الكمال التى وصل إليها وفى جميع الأحوال يسيطر الأعلى على الأدنى ويفيد منه ، كما يسيطر الله على العالم أو كما تسيطر الروح على الجسد ، ويصل توماس الاكويني في منطقه بأن للطبيعة البشرية – دون سائر الكائنات – ميزة فريدة هى العقل والروح فالانسان عقلا وروحا وهذه حقيقة ترتكز عليها جميع الأنظمة والقوانين التى تحكم حياته . ولقد تأثر توماس الاكويني بفلسفة أرسطو فعنده المجتمع كالطبيعة له أهداف وغايات توجب على الأدنى أن يخدم الأعلى وأن يطيعه ، في حين أن على الأعلى أن يود الأدنى ، كل ذلك في اطار تبادل الخدمات والمنافع بين الأعلى والأدنى وجميع فئات المجتمع وصولا لتحقيق حياة طيبة ، وبغية الخير العام والحياة السعيدة الفاضلة لكل أفراد المجتمع . ومن هنا كانت نظرة توماس الاكويني للدولة على وجه العموم وللسيادة على وجه الخصوص .

٩٦ – نظرية السيادة عند توماس الاكويني :

حرى بالبيان أن توماس الاكويني تأثر بالفكر اليوناني والروماني كما نهل من التراث الاسلامي ومؤلفات الفلاسفة والمفكرين المسلمين وقد ظهر تأثره هذا واضحا جليا في مؤلفاته ونظرياته وكان أهمها شرح الأحكام ، والمجموعة اللاهوتية وحكومة الأفراد . فقد ذهب توماس إلى أن تكوين الجماعات الانسانية يرجع أساسا إلى العقل والأرادة في الانسان – وهذا ما ذهب إليه أرسطو – وتأثر بتعريفه للشعب بما انتهى إليه شيشرون الذى رأى أنه كثرة منظمة تخضع القانون تحتاج إلى سلطة تقودها صوب تحقيق الهدف المنشود الذى تبتغيه ، ومن ثم فالدولة عنده ظاهرة طبيعية باعتبارها تنظيم ارتضاه الأفراد للحياة معا ، وإن هذا التنظيم يستلزم وجود سلطة هدفها تحقيق سعادة أفرادها على أساس من الخلق والفضيلة[1] .

ويرى توماس الاكويني أن السلطة نتيجة حتمية تفرضها الحياة الانسانية في جماعة منظمة ، لانها تستهدف تحقيق المصالح المشتركة لأفراد هذه

(١) دكتوره/ فتحية النبراوي ، دكتور/ محمد نصر مهنا – تطور الفكر السياسي في الاسلام – دراسة مقارنة – جـ ٢ – دار المعارف – طبعة أولى ١٩٨٢ ص ١١٢ .

الجماعة .

ومن ثم تبدو السلطة عنده وكأنها ضرورة اجتماعية . وهنا يبدو تأثره الواضح بكل من أرسطو وشيشرون ، بينما يختلف عنهما في مصدر تلك السلطة ، في أنه يعتبر مصدرها الله وهذا هو الأصل المسيحي ، بينما ممارسة السلطة فتقوم على اساس حقوق الانسان سواء في اختيار الحاكم أو علاقته بالمحكومين[1] ومن هنا تبلورت فكرة السيادة عند توماس الاكويني – وان لم يستخدم ذات المصطلح – وهى تعد – وبلاشك – باكورة التصور المعاصر للسيادة .

وتخلص نظرية توماس الاكويني[2] في السيادة « أن الدول جميعا تعد من الأجزاء في الجماعة البشرية العالمية ، ولها جميعا هدف مشترك ، وقانون طبيعي مشترك يجب أن تتفق التشريعات الداخلية على مبادئه وأحكامه ، وفى هذه الحدود ومع احترام القيد الذى يفرضه القانون الطبيعي على أحكام

(١) مما لاشك فيه أن توصل القديس توماس في نظريته إلى هذا المبدأ يعد تطورا هاما في مجال السياسة ، كما استطاع توماس الاكويني في نظريته هذه أن ينهى الخلاف الذى كان قائما حول تعبير القديس يولس أن كل السلطة مصدرها الله مع ما يمكن أن يترتب على هذا القول المطلق من امكانه نسبة مظاهر السلطة صالحة كانت أو فاسدة إلى الله انظر في ذلك الدكتور/ فتحية النبراوي – المرجع السابق ص ١١٤ .

(٢) ولد توماس الاكويني في روكاسيكا في جنوب ايطاليا ، من عائلة نبيلة ، كان مزيجا من سلاله المانية وشمالية ، وفي سنة ١٢٣١ أرسل إلى الدير في سانت مونيكا ، وعندما سلبت جنود الامبراطور الدير سنة ١٢٣٩ انتقل إلى نابولي ، على الرغم من معارضة عائلته لذلك حيث حبسته في قلعتها ، وأصر على أن يكون دومينيكيا وهو في سن ١٨ ، ثم درس البرتو ماجنوس في كولن في باريس سنة ١٢٤٥ ، سنة ١٢٥٢ ثم اصبح مساعد مدرس لمدرسة الدومينكان ثم دكتورا في علم اللاهوت سنة ١٢٥٧ وفي عام ١٢٦٣ أرسل في بعثة ليقوم بشرح مقالات ارسطو ومات في نابولي سنة ١٢٧٤م .

لمزيد من التفصيل راجع :

– جان باول – الفكر السياسي الغربي – ترجمة محمد رشاد خميس – الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٨٥ ص ٢٠١ وما بعدها .

– جورج سباين المرجع السابق ص ٣٥٠ وما بعدها .

– أ.د. حامد سلطان – المرجع السابق ص ٨١٢ وما بعدها .

– د. فتحية النبراوي ود. محمد نصر مهنا – المرجع السابق ص ١١٢ وما بعدها .

التشريع في الدولة فإن الدولة تبدو في مظهر « الجماعة الفاضلة » التى تخلو من التحكم ومن الشهرة الذاتية – وللأمير – في داخل دولته حق التشريع وحق فرض الضرائب لتحقيق أغراض المصالح العامة ، وحق فرض العقاب على المجرمين ، وحق اعلان الحرب ، وللدولة في النطاق الخارجي حق الاستقلال من حيث المبدأ ، وحق المساواة مع غيرها من الدول والحق في أن تعمل مستقلة للوصول إلى الاكتفاء الذاتي في الميدان الاقتصادي ، – والدولة – أى هذه الجماعة الانسانية الكاملة يسودها العقل والسلطة معا بقصد الوصول إلى الخير المشترك من غير تحكم ولا سيطرة ولا اضطهاد[1] .

وكما سلف البيان فإن نقطة الارتكاز عند توماس كانت الفرد نفسه فضلا عن اهتمامه بتوضيح السلطة وسندها ومن له الحق فيها ، إذ اعتبر توماس أن السلطة مصدرها الله ، أما طريقة مزاولتها فهى تعد من الحقوق الانسانية التى يتفرد بها الشعب ، وانتهى به الأمر إلى التسليم بالأزدواج في السلطة أحدهما دينية والأخرى دينوية (زمنية) .

وفي اعتقادنا أن نظرية القديس توماس الاكويني لا تخرج في مجملها عن نظرية السيادة التي نحن بصددها مفهوما وادراكا ، اللهم إلا أنه لم يستخدم لفظ السيادة – وذكر بدلا منها « الامارة » Prinipatus ، وفى هذا فالمجال الداخلي (السيادة الداخلية) حق الأمير في فرض الضرائب ومن التشريعات ، وفي المجال الخارجي (حق الاستقلال) بمعنى أن نظريته جاءت شاملة للسيادة الداخلية والخارجية التى تعرفها اليوم ، فضلا عن اعتقاده أن السلطة يمارسها شخص الحاكم باعتباره ممثلا للجماعة وليست حقا شخصيا له[2] . بل يمارسها في حدود القانون الطبيعي الذى أقر له بالعلوية على سائر القوانين الداخلية .

---

(1) أحمد حامد سلطان – المرجع السابق ص ٨١٣ .
– جون بارول – المرجع السابق ص ٢١٢ وما بعدها .

(2) لمزيد من التفصيل راجع :
د. فتحية النبراوي – د. محمد نصر مهنا – المرجع السابق – ص ١١٣ ، ١١٤ .

ولم يترك توماس الاكويني العنان لسلطان الحاكم في اصدار القوانين أو الأحكام لأنها جميعا تصدر بأسم الجماعة التي يمثلها هذا الحاكم ، بل اشترط أن يتم ذلك في اطار سيادة القانون الطبيعي الذي يتعين أن تصدر جميع القوانين الوضعية في اطاره وعلى غراره ، ومن ثم إذا صدر قانون غير عادل أى على خلاف القانون الطبيعي فإنه يصبح غير ملزم للأفراد . فالقانون عنده جزء لا يتجزأ من نظام الحكم الالهى الذى يسيطر على كل شيء فى السماء والأرض . ومن ثم تعين أن تكون شريعة الحاكم مستمدة من هذا القانون فالحاكم غير الشرعي من وجهة نظره لم يكن هو المعتدى على حقوق الانسان وشرائعه ، وإنما يعد – من وجهة نظره – تأثرا ضد النظام الالهى الذى يدبر الله به شئون هذا العالم[1] .

ومن ثم نخلص إلى أن هدف التوماسية الأسمى تحقيق التناسق والتوفيق بين كل هذه الاعتبارات ومن ثم انتهى إلى أن السلطة مصدرها الله ، أما ممارستها فينفرد بها الشعب وانتهى به الأمر إلى ثنائية السلطة ما بين دينية ومدنية . فكل سلطة عنده مصدرها الله وتفسير ذلك لديه ينطلق من أن ارادة الله قد شاءت أن تقوم الجماعة قبل أن تقوم السلطة . وبدون السلطة تعيش الجماعة في فوضى ، وأن الله لم يخول هذه السلطة مباشرة للحكام الذين يزاولونها ولكن على العكس من ذلك ترك الناس أحرارا فى اسناد مهمة هذه المزاولة لمن يشاءون من الحكام ، وترتب على ذلك أن السلطة السياسية تعتبر بمثابة أمر مدنى موكول للقوانين المدنية وبالتالي هناك اختلاف في طرق الحكم ، وهذا الاختلاف لا يتعارض من حيث المبدأ مع القول بأن الله سبحانه هو مصدر السلطة[2] .

(١) لمزيد من التفصيل حول نظرية توماس الاكويني في القانون (حيث قسمه إلى أربعة أقسام القانون الأزلى والقانون الطبيعي والقانون الالهى والقانون الانساني) راجع :
- جورج سباين – المرجع السابق – ص ٣٥٥ وما بعدها .
- جون باول – المرجع السابق – ص ٢١٤ وما بعدها .
- د. فتحية النبراوي – المرجع السابق ص ١١٤ وما بعدها .

(٢) أنظر لمزيد من التفصيل :
الدكتورة/ فتحية النبراوي والدكتور/ محمد نصر مهنا – تطور الفكر السياسي في الأسلام ص ٣١٤ وما بعدها – الجزء الأول – دار المعارف سنة ١٩٨٢ .

يبين مما تقدم مدى تأثر القديس توماس الاكويني بالفكر الاسلامى الذى ساد العصور الوسطى ومفكروا هذه الحقبة خاصة في تفسير علاقة الحاكم بالمحكوميين على أساس العقد كما هو في الخلافة الاسلامية – على نحو ما تقدم ذكره – فالمعروف أن هذه الفكرة اسلامية أصيلة لم تعرفها أوربا في تراثها القديم ، ولا فى فكرها السياسي في العصور الوسطى إلا بعد انتقالها من التراث الاسلامى إلى أوروبا . ومن ثم تم التفاعل بين الفكر السياسي الاسلامي ، والفكر الأوربي تمثلا في عملية المزج والأفادة من أساليب الاسلام في التحليل والتجريب في ابراز حقيقة السلطة ومصدر السيادة .

الفصـــل الثانـــي

موقف الفكر التقليدي والمعاصر من فكرة السيادة

٩٧ – تمهيـــد :

كلمة سيادة Sovereignty مشتقة من اللفظ اللاتيني Superanus ومعناه الاعلى ، وأول من استعمل هذه الكلمة في السياسة هو جان بودان في كتابه (الكتب الست للجمهورية) المنشور عام ١٥٧٦م ، وفكرة السيادة لم تكن معروفة بهذا المصطلح في أوروبا قبل كتابات بودان ، حيث اطلق عليها الكتاب اسماءا أخرى كالسلطة العليا ، وعرفها فقهاء الرومان بأنها « اكتمال السلطة في الدولة » ، وكلها اصطلاحات لم تبلور المعنى الذى وضعه بودان في كتابه سالف البيان .

ويرى البعض أن نظرية السيادة بدأت في الظهور منذ نشأة الدول الديمقراطية الحديثة أما في العصور الوسطى فلم تكن الدولة بمعناها الحديث موجودة[١] . فكانت السيادة – كما قدمنا لشخص الملك أو السيد ، وكانت الكنيسة طوال العصور الوسطى تدعى السيطرة على جميع المسيحين ، وهذا يتنافي مع فكرة السيادة الاقليمية أو سيادة الدولة ، أما النظرية الحديثة للسيادة والتى سوف نفرد لها هذا الفصل التى تعتبر السيادة – في رأي كثير من الفقهاء – السلطة المطلقة غير المجزأة ، وهى على هذا النحو لا يمكن لها أن تتمشى مع الوضع السياسي الذى كان سائدا في اوروبا خلال العصور الوسطى .

وبانتهاء عهد الاقطاع بدأت نظرية السيادة في الظهور ، حيث كان لكتابات بودان ابلغ الأثر في وصف الدولة ووضع تعريف لسيادتها ، وهو ما

(١) راجع أ.د/ بطرس بطرس غالي ود. محمود خيرى عيسى – المدخل لعلم السياسة – مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٣ ص ٤٠٧ .

يجعلنا نعتبره – وبحق – بداية للفكر الحديث في نظرية السيادة ، ومن ثم نتناول افكاره ومن جاءوا بعده من خلال هذا الفصل .

وترتيبا على ما تقدم نتناول في هذا الفصل السيادة لدى بودان وهوبز وذلك من خلال المبحث الاول ، على أن نخصص المبحث الثاني لتناول فكرة السيادة لدى الاتجاهات الفقهية المختلفة ، مرجئين بحث القيد الوارد على فكرة السيادة في المادة ٢/٧ من ميثاق الامم المتحدة حيث نفرد له المبحث الثالث من هذا الفصل .

المبحث الأول

فكرة السيادة بمفهومها المعاصر من خلال فكر بودان وهوبز

٩٨ – تقديم :

غني عن البيان أن دراستنا سالفة الذكر استهدفت بالدرجة الاولى بيان فكرة خضوع رعايا الدولة للسلطة السياسية فيها خلال العصرين القديم والوسيط . وقد اختلفت تلك السلطة خلال العصرين المذكورين – باختلاف الدول والحضارات . بيد أن المحصلة النهائية لدى هذه الدول تمثلت في عدم معرفتهم لفكرة السيادة بمفهومها المعاصر ، وإن كان القاسم المشترك – في هذه الدول والحضارات كلها – هو فكرة الخضوع للسلطة التي لا تعدو أن تكون من وجهة نظرنا – التصور البدائي لفكرة السيادة .

وجدير بالذكر أن السيادة بمفهومها المعاصر لما تطرح على بساط البحث الا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر . إذ باستقراء كتابات جان بودان ومن بعده هوبز ثم من تلاهما من كتاب يبين – وبجلاء – أن للفقيه بودان ثم هوبز فضل السبق في طرح هذه الفكرة بحيث تلقفها الفقهاء من بعدهما بدراسات مستفيضة كان لها ابلغ الأثر في الخلف بينهم في تجديد مفهومها .

فقد حدد بودان العديد من العناصر التى اختلطت على اذهان من سبقه من الفقهاء . فقد بين معنى السلطة التى يخضع لها الرعايا في الدولة . كما بين مفهوم السيادة والقيود التى ترد عليها . كما أوضح – وبحق – خصائصها على نحو كان له ابلغ الأثر حتى وقتنا الحالى .

أما الفقيه هوبز فقد كانت لاسهاماته القيمة اثر واضح في اطلاق فكرة السيادة بحيث يمكن القول أن الكثير من الدول بل والفقهاء قد استندت إلى آرائه في التمسك بأهداب فكرة السيادة المطلقة حتى وقتنا المعاصر .

وسوف نوالى فى البندين التاليين الاسهاب في الحديث عن فكر هذين الفقيهين لما لهما من اثر في التحول نحو القيود التي وردت على فكرة السيادة .

٩٩ – أولاً : مفهوم السيادة في فكر جان بودان « ١٥٣٦ – ١٥٩٦ » Jean Bodin

يعتبر جان بودان – بحق – ابو النظرية الحديثة في السيادة . إذ تناولها بمدلول ومفهوم جديدين ، وان كان ارسطو[(١)] قد تناول السيادة في كتابه « السياسة »[(٢)] موضحا صعوبة أن يعلم المرء إلى من تسند السيادة في الدولة ، فهى إما أن تكون للسواء وإما إلى الأغنياء ، وإما إلى الاخيار وإما إلى فرد واحد اسمى بمؤهلاته وإما إلى طاغية . وانتهى ارسطو إلى أن السيادة يجب أن تكون للقوانين المؤسسة على العقل ، وإن ولى الأمر سواء أكان

---

(١) انظر : ارسطو طاليس – السياسة من ترجمة أحمد لطفي السيد – الدار القومية للطباعة والنشر ص ٢٠٦ ، ٢١١ طبعة سنة لم يستدل على سنة الطبع .

(٢) اكد الدكتور/ حامد سلطان في مؤلفه القيم (القانون الدولى العام وقت السلم) أن ارسطو لم يخص السيادة في كتابه السياسة إلا ببضع كلمات وأكدها بأنها ثلاث مرات فقط . ورغم الوجاهة البادية على ما قرره الفقيه الجليل الا اننا لا نشاطره الرأى . فأرسطو عندما وضع كتابه « السياسة » افرد بابا مستقلا تناول فيه فكرة السيادة بل وجعلها عنوانا لهذا الباب . وقد اردنا فقط التنويه حتى لا نبخس المفكر الفيلسوف حقه في هذا الصدد . انظر ارسطو المرجع السابق ص ٢٠٦ إلى ص ٢١١ .

واحدا أو متعددا لا ينبغي أن يكون سيدا الا حيث لا يوجد نص في القانون لامتناع ضبط جميع الجزئيات في اللوائح العامة . واستطرد قائلا ان القوانين تتبع الحكومات فتكون طيبة أو خبيثة ، عادلة أو ظالمة على حسب ما تكون تلك الحكومات . وبديهي أن القوانين يجب أن يكون مرجعها إلى الحكومة . ومتى سلم بهذا لا يكون اقل بداهة أن القوانين تكون بالضرورة صالحة في الحكومات الصالحة وسيئة في الحكومات الفاسدة .

وهذا ما يجعلنا نقول أن ارسطو تعرض لبحث مسألة السيادة في الدولة وأن كان الفقهاء والفلاسفة الذين سبقوه والذين عاصروه والذين جاءوا من بعده في العصور الوسطى لم يتفهموا مدلول السيادة فهما دقيقا كما نعرفها اليوم .

ويرجع ذلك – بالضرورة – إلى الظروف التاريخية التى سبق أن أوضحناها ، فضلا على أن الاقطاع كان هو النظام القائم آنذاك والذى يستند إلى الولاء الشخصى والتنازع القائم بين السلطتين الزمنية والدينية والغموض الذى احاط فكرة وطبيعة القانون الطبيعي الذى كان يخضع له جميع الناس . وبضعف الاقطاع في نهاية العصور الوسطى تمكن الملوك – تدريجياً – من دعم سلطانهم حتى اصبحوا ذوى السلطة العليا في الدولة واصبح الملك هو الحاكم الذى لا تعلوه سلطة في دولته .

وفي القرن السادس عشر ظهر الفقيه السياسي جان بودان الذى ارتبطت نظرية السيادة باسمه حيث وضعها وتناولها في كتابه الشهير بعنوان « الكتب الست للجمهورية[١] » والذى وصف فيه الدولة بأنها عبارة عن اتحاد عدة عائلات يخضع افرادها لسلطة حاكم ذى سيادة وقد عرف بودان السيادة « أنها السلطة العليا المطلقة الابدية على المواطنين والرعايا في الجمهورية » « الكومنولت »[٢] .

(١) «Lex Six Livers de Republique»

(٢) جاك مارتيان – المرجع السابق ص ٥١ نقل المؤلف التعريف من كتاب بودان – الجمهورية – الترجمة الانجليزية ص ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ .

وهذه السلطة يجب أن تكون ابدية طوال حياة الشخص المالك للسلطة. ولهذا يفرق بودان بين السيد Souverain والحاكم Magistrt فالسيد أو صاحب السيادة هو من كانت سلطته دائمة أما الحاكم فسلطته مؤقتة[1] وبعد أن اطلق بودان السلطة للحاكم (السيد) عاد بعد ذلك وقيدها بالقانون الطبيعي والقانون الالهي وقانون الشعوب والقانون الدستورى المنظم للحكم في الدولة وقرر أن الحاكم يخضع لهذه القوانين لكنه لا يسأل عنها الا أمام الله . وهو بهذا قد اعطى الحاكم سلطة مطلقة في جميع التشريعات المدنية[2] .

ويرى البعض[3] أن اهمية كتاب بودان تظهر في تأكيده أن السيادة عنصر أساسى من عناصر الدولة وقد ظل اصطلاح السيادة يستعمل منذ ايامه للتفرقة بين الدولة من ناحية وغيرها من التجمعات البشرية من ناحية أخرى . ومن ثم ارتبطت السيادة بالدولة ارتباط لزوم . ولم يكن بودان يعنيه من السيادة – في الأصل – مظهرها الخارجي وإنما كان يقصد معالجة السيادة في النطاق الداخلي باعتبارها السلطة العليا في مواجهة رعايا الدولة[4] . وإذا كان الملك أو الأمير آنذاك هو الذى تتجمع في يده السلطة العليا فإنه هو السيد Lasourerain الذي ليس فوقه سيد . ولكن السلطة العليا عند بودان وإن لم تكن فوقها أية ارادة بشرية فإنها مقيدة مع ذلك – وكما سبق القول – بالقانون الطبيعي . ويشير البعض[5] إلى أنه طبقا لنظرية بودان في السيادة فإن

(١) جاك مارتيان – المرجع السابق ص ٥١ – إذ نقل المؤلف التعريف من كتاب بودان الجمهورية – الترجمة الانجليزية ص ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ وانظر ايضا د. ثروت بدوى اصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى – دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ ص ١٣٩ .

(٢) أ.د. بطرس بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى – المدخل في علم السياسة – مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٣ ص ٤٠٩ .

(٣) د. يحيى الجمل – الاعتراف في القانون الدولى العام – رسالة دكتوراه ص ٥٨ .

(٤) — Krabbe — Lidée modern de L'Etat — R.C.A.D.I, 1926. III tom, 13. P. 542.

"Bodin n'envisage par la souverain été dans le domaine international, llse borne à sa valeur politique interne.»

(٥) — Oppenhein (L) International law Atreatise, Vol. I, peace, Eighth Edition, E.D. by Lauterpacht — longmans 1967 P. 120. =

السلطة العليا هي التي لا تحدها سلطة في الدولة اللهم إلا سلطة القانون الالهى والقانون الطبيعي ، فلا يحدها دستور ، ويعتبر الامير هو صاحب السلطة ، وتعتبر سلطاته فوق القانون الوضعى .

« وإذ يفرض بودان بعض القيود الفعلية على سلطة صاحب السيادة ليضمن لها البقاء والإزدهار، فهو ايضا لا يترك المواطن حرا طليقا يستمتع بالمساواة والحرية كيفما شاء . فالمواطن حر بمعنى أن له حقوقا وامتيازات معينة ، ولكنه تابع في الوقت نفسه ، لأن حريته قد نقصت بسلطان من يدين له بالطاعة . كما أن المواطنين – في رأيه – ليس لهم الحق في طلب المساواة التامة ... فللمواطنين حقوقا في الدولة ولكنها حقوقا تتناسب ومكانتهم في النظام الاجتماعي الطبقي الاجتماعي »(١) .

وأيا ما كانت نظرة بودان عن سلوك صاحب السيادة وكيفية ممارسته لها ومدى الالتزامات بين من في يده السيادة والرعية أو الطرف الآخر فإن هذا لا يغير من مفهومه للسيادة ذاته القائم في ذات الدولة باعتبارها الخاصية الجوهرية التي تميزها عن غيرها من كافة التجمعات البشرية .

ومن جماع ما تقدم يبين لنا أن بودان في نظريته عن السيادة يأخذ بمبدأ الثنائية في السلطة لا يمانه العميق بترسيخ مبدأ وحدة السلطة وإطلاقها في دوامها في يد الحاكم ، في مقابل وجود سلطة عليا اخرى تمثل القانون الالهى أو الطبيعي .

بمعنى أن من يملك السيادة يستطيع أن يمارسها في طلوق بسن القوانين أو الغائها ، ولكنه مقيد في ذلك بنظام سرمدى أعلى من نظام الحكم الأرضى

= إذ يقـــرر :

"A ccording to Bodin, such power is the suppereme power within a state without any restriction what ever except the commandments of God and the law of nature. No constitution can limit sovereignty which is an attribute of the king in monurchy, and of the people in a democracy. A sovereign is above positive law".

(١) أ.د. محمد عبد المعز نصر – المرجع السابق ص ٥٩ .

وهو النظام الالهى أو الطبيعي .

ولعل الدافع إلى ما انتهى إليه بودان – وكما سبق القول – تأثره الواضح بظروف أوروبا التى كانت ترزح تحت حكم الرومان وظروف فرنسا بصفة خاصة التى كانت مهدده بالتمزق نتيجة النزاع الديني والاهلى بين السلطتين الدينية والزمنية ، وتركيز السلطة في يد الحاكم الاعلى ، كما أن ايمانه بالشق الثاني (وهو خضوع الحاكم وتقيده بالسلطة الاعلى للقانون الالهي والطبيعي) إنما يرجع إلى تأثره بتراث العصور الوسطى ، مما يكون له دلالته الواضحة على تدين بودان العميق على الرغم من تسامحه المذهبى .

ويتضح مما سبق أن الفقيه بودان قد حاول من خلال نظرته الثنائية للسيادة التوفيق بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون . كما أن السيادة عند بودان غير قابلة للتجزئة أو التصنيف وإن اتخذت اشكالا مختلفة وفقا لنظام الحكم في الدولة ، فعندما تتركز في يد أمير واحد تسمى الدولة ملكية ، وإذا ما استقرت وتركزت في ايدى الشعب سميت أرستقراطية[1] . وهو ما يؤكد أن السيادة في ذاتها شيء ونظام وشكل الحكم شيء آخر .

---

(١) مما هو جدير بالذكر في هذا الصدد ان جان بودان يعد أول من فرق بين السيادة والحكومة وقد عبر عن هذا التمييز بقوله :
« ولكن ... يجب أن نلفت النظر إلى تمييز آخر ذى اهمية عظيمة مع أنه لم يلاحظ مطلقاً من قبل . وذلك هو التمييز بين السيادة والحكومة ، فالدولة يمكن أن تكون ملكية في الشكل ومع ذلك تحكم حكما شعبيا . فهى ملكية إذا كان رجل واحد هو صاحب السيادة فيها . ولكن تكون لها حكومة شعبية إذا وزع صاحب السيادة فيها مناصب الادارة والقضاء وغيرها توزيعا متساويا بين جميع الناس من غير رعاية خاصة للنبالة بالمولد أو للثروة أو للفضيلة . ومن الواضح أيضا أنه قد يكون للملكية حكومة ارستقراطية وذلك إذا اعطى الملك المناصب والمرافق للنبلاء فقط أو إذا قصدها بطريقة اخرى على اصحاب الفضيلة مثلا . وبالمثل فقد تحكم الارستقراطية أما شعبيا أو ارستقراطيا حسب توزيع المناصب » .
انظر في ذلك الاستاذ الدكتور محمد عبد المعز نصر – المرجع السابق ص ٥٨ .
W.T.Jones ; Masters of political thought, Vol 2 edited by Edward Machesey Saite. London, George G. Hariap and Co. Ltd., 1949, P.65-66.

١٠٠ – ثانياً : فكرة السيادة عند هوبز : Thomas Hobbes[1]

ظهر هوبز في القرن السابع عشر وقد ذهب إلى ابعد مما ذهب إليه بودان . ورأى أن السلطة العليا ليست مقيدة بشيء مطلقاً لا القانون الطبيعي ولا الديني ولا غيرها ، إذ هى فوق كل شيء على التعميم[٢] .

ومفاد ما تقدم أن فقه هوبز يقوم اساسا على اطلاقية السلطة والسيادة من أية قيود تحدها على عكس ما نحا اليه بودان وفقا لما سبق عرضه .

ويؤكد هوبز في هذا الصدد أن الحاكم صاحب السيادة هو الذى اختاره الافراد حين الانتقال من حال الفطرة الاولى وتنازلوا له عن حقوقهم الطبيعية . ويعتقد أن هؤلاء الافراد قد تنازلوا عن هذه الحقوق تنازلا مطلقاً . ومن ثم فإن سلطة الحاكم صاحب السيادة تكون سلطة مطلقة ، وهى مصدر جميع السلطات في الدولة من تشريعية وادارية وقضائية[٣] .

فأساس نظرة هوبز للسيادة تقوم على تنازل الافراد عن حقوقهم الطبيعية للحاكم الذى يتولى بدوره ممارستها لا من منطلق أنه نائب أو وكيل عنهم بل

---

(١) هو الابن الثاني لمستر هوبز قسيس وستمبورت بالقرب من مالمسبورى – تلقى تعليمه على يد عمه وكان يحترف مهنة الملاكمة – التى كانت تعتبر تجارة ضخمة – سافر منحه إلى اكسفورد وعشق الهندسة والرياضة وكتب كتاب المدينة مدافعا عن امتيازات الملك ثم نزح إلى فرنسا حيث كتب « اللفياثان » .

ولمزيد من التفاصيل عن حياة توماس هوبز انظر جان باول – المرجع السابق ص ٣٣٦ ويؤكد هوبز في هذا الصدد وفقا لما قرره برايلي .

"Law neither makes the sovereign, nor limits his authority, it is might that makes the sovereign and law is merely what he commands. Moreover, since the power that is the strongest clearly cannot be limited by anything outside itself».

(٢) أنظر **Beierly — The law of nations — sixth Edition - 1962 revised by G.H.M. WALDOCK - P. 12.**

وأوبنهايم – المرجع السابق ص ١٢١ .

(٣) أ.د. بطرس بطرس غالي ود. محمود خيرى عيسى – المرجع السابق – ص ٤١٠ .

لانه يملك هذه السلطة بمقتضى التنازل الذى تم من الافراد له[١] .

بمعنى أن فكر هوبز انطلق من مقدمة مفادها الاعتماد على فكرة العقد الاجتماعى التى ترجع إلى عهد السوفسطائيين اليونان والتي كانت شائعة في العصور الوسطى واستمرت في الفكر الاوربي حتى القرن الثامن عشر . حيث أكد هوبز أن الافراد قد اتفقوا فيما بينهم على اقامة مجتمع يرعى فيه كل فرد حقوق غيره وينزل فيه كل فرد عن حريته في العمل حسب ما يهوى مؤثرا في ذلك مصلحة المجتمع المستقبلة عن مصلحة الافراد الحالة . ومن ناحية أخرى فإن السيادة والمجتمع عند هوبز ارتبطا ببعضهما ارتباط لزوم من حيث النشأة ، بمعنى أن المجتمع قبل تعيين صاحب السيادة فيه كان عبارة عن مجموعة من البشر لا نظام عندهم ولا قانون يسرى عليهم ، ويرجع تكوينه فقط إلى لحظة تعاهد هؤلاء الناس فيما بينهم على اختيار رئيسا اعلى تتمثل فيه ارادتهم . وهى جوهرة فكرة العقد الاجتماعي التى كانت سائدة وقتذاك .

ومن جانبنا لانشاطر هوبز فيما ذهب إليه ، إذ أن فكرة السالف يخالف العديد من الافكار القانونية المستقرة . فمن ناحية ما قال به هوبز من تنازل الافراد عن حقوقهم الطبيعية ، ففى هذا القول مغالطة واضحة . فالحقوق اللصيقة بشخصية الانسان لا يتصور - بداهة - التنازل عنها ، لما في ذلك من اهدار لأنسانيته الاولى ، وهى مسألة مستقرة ولا يجادل فيها أحد[٢] -

(١) انظر G. JELLINECK : L'Etat Moderne et son Droit, Traduction Francaise Par Gorges Fardi, Paris, 1913, P. 329.
وانظر أيضاً أ.د./ محمد عبد المعز نصر - المرجع السابق ص ٦٦ .

(٢) د. عبد الرزاق السنهورى ود. أحمد حشمت أبو ستيت - اصول القانون - المدخل في القانون - لجنة التأليف والترجمة - طبعة ١٩٣٨ ص ٢٦٧ حيث يقرر في هذا الصدد « أن الحقوق غير السياسية هى الحقوق اللازمة للانسان باعتباره فردا في مجتمع والتي لا يمكن الاستغناء عنها فإذا استطاع شخص أن يستغنى عن حقوقه السياسية - مثل حق الانتخاب ومن الترشيح وتولى الوظائف العامة - فإنه لا يستطيع أن يعيش بغير حق الانتخاب ومن الترشيح وتولى الوظائف العامة - فإنه لا يستطيع أن يعيش بغير الحقوق غير السياسية وقسمها إلى قسمين حقوق عامة « الطبيعية مثل حماية النفس والحرية وحق التنقل والاجتماع وحق الاعتقاد وحرمة المسكن ويتمتع بها الناس كافة وفي حدود القانون - والحقوق المدنية مثل حقوق الاسرة والزواج والولاية والنسب ... الخ » .

على حد علمنا – ومن زاوية اخرى فإن انابة الافراد للحاكم في ممارسة حقوقهم يستتبعه بالضرورة أن يكون الحاكم وكيلا أو نائبا عنهم في ممارسة هذه السلطة والتي تعد بدورها قيدا عليه اثناء ممارسته لها ومن ثم فإننا لا نتفق مع هوبز فيما ذهب إليه من أن الافراد يتنازلون عن حقوقهم للحاكم لممارستها نيابة عنهم . أما القول باطلاقها – كما قرر هوبز – ففيه اهدار للقواعد الدستورية المستقرة . ويؤكد ما نقول به ما ذهب إليه الفقيه فيشر عندما قرر أن فكر هوبز يهدم فكرة القانون من اساسها[1] .

ويساير هوبز منهجه مؤكدا أن الحاكم مهما فعل فلا يمكن أن يكون هذا ظلما ، طالما « أن ذلك الذي يشكو الاذى من حاكمه إنما يشكو من شيء هو نفسه مسئول عنه ... حقا أن أولئك الذين يمتلكون السلطة الحاكمة قد يرتكبون اثما ما ، على أنه ليس ظلما أو ضررا بالمفهوم الصحيح « ويترتب على ذلك » ليس من العدالة في شيء أن يحكم على رجل في يده مقاليد الحكم بالموت »[2] .

ويبين مما تقدم مدى اطلاقية سلطان الحاكم – في فكر هوبز – الذى يضع في يده مقاليد الامور ويملك بزمام سيادة الدولة الامر الذى يدعونا إلى القول بأن مفهوم هوبز لفكرة السيادة الذى ضمنه كتابه « الليفاثان »[3] قد يكون له ما يبرره – رغم المغالطات القانونية الواضحة – من ظروف سياسية واجتماعية واخلاقية دفعت هوبز لان يسعى إلى النظام والامن والامان معتقدا أن السبيل إلى ذلك هو اطلاق السلطة للحاكم[4] ، واعتبار الرعايا قد تنازلوا

---

(١) De Visscher, Fernand. L'arbitraqe de l'ile Pams Revue de droit international et de legislation comparée, 1929 P. 28.

نقلا عن د/ يحي الجمل المرجع السابق ص ٥٨ .

(٢) لمزيد من التفصيل عن افكار هوبز السياسية يرجع إلى :

جون باول – المرجع السابق – ص ٤٣٠ وما بعدها .

(٣) جون باول – المرجع السابق – ص ٣٤٠ وما بعدها .

(٤) يذكر هوبز أن امه وضعته في ابريل سنة ١٥٨٨ قبل أن تتم شهور حمله الطبيعية وذلك للرعب الذى ملأ نفسها حين هدد الاسبان انجلترا بالغزو في ذلك العام ، ومن ثم عشق هوبز الهدوء والسلام وتصور أن ذلك لا يمكن أن يكون الا باطلاق يد الحاكم وسلطانه ، هذا فضلا عن =

له عن سيادتهم وسلطانهم وأمر تصرفهم حتى فى انفسهم . ومن ثم فقد أباح للحاكم – الذى اعتبره « الاله الفاني » – أن يفعل ما يشاء داخل الدولة وخارجها وهو ما لا نسلم به حتى مع اختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية .

وقيل ايضاً – وبحق – أن السير وراء افكار هوبز نترك للسلطات العنان للتعسف في استخدامها لتلك السلطات بحيث لا يقيدها أو يربطها قيد(١) .

المبحث الثاني

مفهوم السيادة في الاتجاهات الفقهية المعاصرة

١٠١ تمهيد :

مما لاشك فيه أن فكرة السيادة قد لاقت صعوبات كثيرة حاول الفقهاء من خلالها الوصول إلى وضع تعريف لمدلول السيادة . ونظرا لتغير العوامل السياسية والاقتصادية في الجماعة الدولية بل والعوامل المؤثرة في حياة الانسان على مدار الزمن ، فقد اختلفت المفاهيم لذلك المدلول واضطربت تبعا لذلك التعريفات نظرا لمرونة الفكرة من جهة ، وتطور القانون الدولى من جهة أخرى ومنذ البداية تجدر الاشارة إلى أن فكرة السيادة التى تقوم على عدم الخضوع لأى قاعدة قانونية – مطلقة – تتنافي مع وجود القانون الدولى(٢) .

= الاحداث القومية التى عاصرها هوبز حيث شاهد الحرب الاهلية في إنجلترا ، واختياره مدرسا ومربيا لابن من اسرة « كافندش » وهى احدى الاسرات الفنية الناشئة ، وبارتباطه بهذه الاسرة زمنا طويلا مكن له من أن يرقب عن كثب ما كان يجرى لدى الطبقات الحاكمة في البلاد .

لمزيد من التفصيل راجع : أ.د. محمد عبد المعز نصر – المرجع السابق – ص ٦٣ وما بعدها .

(١) H. Krabbe, La'Idee moderne de L'Etat, R.C.A.D.I, 1926 - III P. 552.

(٢) إذ يقرر— Ch. CHAUMONT — HOMMAGE D'une Au President Basdevant-Paris — Editions. A. Pedone, 1960, P. 114.

ويؤكد البعض أن السيادة كانت ولاتزال دائما مانعا من احترام رعايا الدولة أو استقلال الشعوب وتقدمها الاقتصادى[1] .

وقد حاولت قدر المستطاع تقسيم الآراء الفقهية التي قيلت في تعريف السيادة وصولا إلى وضع تعريف لمدلول السيادة يخدم فكرة البحث الذى نحن بصدده ، وقد قسمناها – من وجهة نظرنا – إلى خمسة اتجاهات نعرض لها على النحو التالى :

١٠٢ – الاتجاه الأول : السيادة سلطة عليا : "Pouvoir Supreme"

يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى أن السيادة هى « حالة كون الحكومة في الدولة السلطة العليا المستقلة عن أى سلطة أرضية أخرى سواء في تصرفاتها داخل الدولة أو خارجها دون ما قيد على هذا السلطان اللهم إلا ما يمليه القانون الدولى[2] .

ومفهوم هذا التعريف هو علوية واستقلال السلطة في الدولة عن قواعد القانون الدولى التى هى ملزمة للدول جميعا . أى أن السيادة في الدولة مطلقة ولا يقيدها سوى أحكام القانون الدولى .

ويرى بعض أنصار هذا الاتجاه أن السيادة هى السلطة العليا التى تملكها أعلى الهيئات العامة فى الدولة تمارسها باستقلال كامل عن كل سلطة أخرى

= "Le pouvoir de decider d'une facon entiérement libre et sans être soumis à aucune régle" a lors la souverainteté est évidemment incompatible avec l'existence du droit international.".

(١) — Emile Giraud, La technique et les principas du droit public, tom premier - 1950 - Paris, librairie générale de droit et de Jurisprudence - P. 255.

(٢) دكتور/ محمد عزيز شكرى – المدخل إلى القانون الدولى العام وقت السلم – دار الكتب سنة ١٩٦٨ ص ٧٦ وأنظر ايضاً د./ على صادق أبو هيف – القانون الدولى العام – ط ٢ – منشأة المعارف ص ١٨ وما بعدها ، أ.د./ عبد الحميد متولى – القانون الدستورى والأنظمة السياسية – جـ ١ ط ٣ سنة ١٩٦٤ دار المعارف ص ٢٩ .

داخلية وخارجية[1] .

ويبين من هذا التعريف أنه وإن اعتبر سيادة الدولة هى سلطة عليا مستقلة فقد أضاف الاستقلال للسلطة العليا في الدولة إلا أنه أطلق السلطة من قيد القانون الدولى العام .

بيد أن فريقا آخر من أنصار هذا الاتجاه يرى أن السيادة سلطة عليا تمارسها الدولة فى نطاق أحكام القانون الدولى وفى حدود تعهداتها والتزاماتها الدولية ولا يعد ذلك انتقاصا من سيادتها[2] . ويستفاد من هذا التعريف أيضاً أن السيادة سلطة عليا تمارسها الدولة فى حدود القانون الدولى وفى حدود ما تلتزم به من معاهدات واتفاقات تبرمها مع الدول الأخرى .

وقد أضاف البعض أن السيادة فضلا عن أنها سلطة عليا ، تعد عنصرا رابعا من عناصر تكوين الدولة . وأنها مستقلة عن أى سلطة أرضية أخرى .

ويبين من جماع ما تقدم أن هذا الاتجاه فيه خلط ما بين السيادة كسلطة عليا في الدولة وممارسة هذه السيادة داخليا وخارجيا ، فالسيادة في ذاتها وصف للسلطة السياسية في الدولة . أما ممارستها فهى تعبير عن مباشرة الاختصاصات في الداخل والخارج .

(١) دكتور/ عبد الحكيم حسن – الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الاسلام – رسالة دكتوراه سنة ١٩٧٤ – دار الاتحاد العربي للطباعة ص ٢٠٢ .
ويقول بهذا التعريف أيضاً د./ طعيمة الجرف – النظريات والنظم السياسية ص ٥٩
ويعرض البعض لهذا الاتجاه مقررا أن السيادة مجموعة من السلطات الضرورية الواجبة للدولة لكي تمارس من خلالها الوظائف المنوط بالدولة القيام بها .
وأنظر في عرض هذا الاتجاه :

S. Seferiades, Droit de la paix, R.C.A.D.I, 1930 IV P. 349.

حيث يقرر في هذا الصدد :

"L'ensemble des pouvoirs qui sont necessaires à l'Etat pour remplir les fonctions qui lui ont été confiées, c'est-à-dire pour rendre aux citoyens les services que seul il peut rendre et aussi, si l'on vent, ceux qu'il peut rendre mieux que personne autre."

(٢) المستشار/ على على منصور – الشريعة الاسلامية والقانون الدولى – المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ط ٦٥ ص ١٢٠ وما بعدها .

أما القول بأن السيادة عنصر رابع من عناصر تكوين الدولة – لا نسلم به – ذلك أن عناصر تكوين الدولة تنحصر – من وجهة نظرنا – في الشعب والاقليم والسلطة السياسية – أما السيادة فهى خارجة عن نطاق تكوين الدولة ولا تعدو أن تكون في ذاتها وصفاً للعناصر المكونة للدولة.[1]

١٠٣ – الاتجاه الثاني : السيادة تعنى الاستقلال :

نقطة البداية لدى أنصار هذا الاتجاه تنطلق من مقدمة مفادها أن اصطلاح السيادة والاستقلال « لفظين لا ينفصل أحدهما عن الآخر وأن كلا منهما يعنى الآخر »[2] . بمعنى أن الدولة التى تجرد من سلطتها العليا على اقليمها وسكانه انما تعتمد على قوة أعلى وتبعا فهى ليست مستقلة . ومن ناحية أخرى فإن الدولة التى تكون من الناحية القانونية مستقلة عن أية دولة أجنبية أو أية سلطة خارجية هى تبعا ذات سيادة . وأن العلاقات الدولية مرتبطة بالحاجات الداخلية ومصالح الدولة في الشئون الاقتصادية والسياسية وغيرها . والدولة التى تدبر مصالحها الخارجية دولة أخرى لا تكون حرة فى شئونها القانونية والادارية والاقتصادية داخل اقليمها .

---

(١) أوبنهايم لوترباخت – International law - Atreatise, Vol I, peace, Eighth Edition, Edited by H. lauterpacht, longmans, 1967, P. 118.

"There must, fourthly and lastly, be a soverign government sovereignty is supreme authority an autherity which is independent of any other early authority"

(٢) أ.د./ طلعت الغنيمي – الأحكام في قانون الأمم – منشأة المعارف – سنة ١٩٧١ ص ١٠٧ .

وأنظر أيضاً : باديفان الذى يؤكد أنه لا فارق بين السيادة والاستقلال فهما بمعنى واحد يمثلا خصيص أساسيه تميز الدولة عن التجمعات البشرية الأخرى مثل المستعمرات .

Basdevant, Regles du droit de la pix, R.C.A.D.I, 1936 - IV, Tome 58 P.577.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"La souveraineté ou indepedance de l'Etat un caractere essentiel qui différencie l'Etat d'autres groupements d'hommes organisés sure une base territoriale, tels que la province, la colonie"

بمعنى أن الدولة لها سلطان على رعاياها سواء كانوا مقيمين على اقليمها أو خارجه وهو ما يسمى بالسلطان الشخصى أو السيادة الشخصية Personal Supremacy or Sovereignty. ويعنى الاستقلال أيضاً ما للدولة من سلطان على اقليمها ويعبر عنها بالسيادة الاقليمية Terriloral Supremacy or Sovereignty وأضاف البعض من أنصار هذا الاتجاه بأن الاستقلال يكمن دوما في عدم خضوع سلطة الدولة لدولة أخرى مثلها ولكنه لا يعنى مطلقا عدم خضوع الدولة للقانون الدولة للقانون الدولى العام[1] .

وعبر البعض عن أنصار هذا الاتجاه أيضاً عن السيادة في مظهرها الخارجي أنها تعنى الاستقلال وعدم التدخل في شئون الدولة الداخلية والخارجية ، وربط ذلك بفكرة المساواة بين الدول[2] ويؤكد البعض [3] أن القضاء الدولى قد عرف السيادة بمعنى الاستقلال وذلك وفقا للحكم الصادر في قضية بالما . فإن السيادة في العلاقة بين الدول تعنى الاستقلال .

بل وذهب والدوك[4] إلى أن غالبية الفقهاء اعتبروا السيادة مفهوما غير واضح في مصطلحات القانون الدولى ، واستبدلوها بمصطلح الاستقلال ،

---

(١) أ.د./ يحيى الجمل – الاعتراف في القانون الدولي العام – رسالة دكتوراه – كلية الحقوق جامعة القاهرة ص ٦١ .

(٢) أ.د./ ابراهيم العناني – القانون الدولي العام – دار الفكر العربي – ط ١ سنة ١٩٧٥ ، سنة ١٩٧٦: ص ٦٦ وما بعدها .

(٣) جورج شوارزنبرجر - International law vol. I - Second Edition London - Stevens and Sons limited - 1949. P. 53.

إذ يقرر فى هذا الصدد :

"Both Courts have given depinitions which pully explain the meaning and legal signifjcance of the conception of sovereignty or independence in international law.

"According to the word in the palmes case sovereignty in the relation between states signifies independence.

(٤) أنظـــر — Waldock ; H :

General Course on public international law R.C.A.D.I. - 1962 - II - = Tome 106 P. 156.

فهى تمثل قوة كل دولة وحقها الذى تتمسك به في مواجهة الدول الأخرى .

ويظهر ذلك في استقلالها الداخلي والخارجي وسيادتها . ويساير جانب آخر من الفقه هذا الاتجاه موضحاً أنه لا فارق بين السيادة والاستقلال حيث يؤكد أن السيادة هى الصفة الأساسية للسلطة السياسية المستقلة عن أى ارادة أخرى أعلى منها تحكمها في أى ظرف من الظروف .

ويضيف البعض الآخر[1] من مؤيدى هذا الاتجاه « أن العلاقة بين دولة ودولة أخرى وبين الدولة والمواطنين التابعين لها لا يمكن فهمها صحيحا واضحا إلا إذا أجرى تحليل للصفة التى تميز الدولة عن جميع المنظمات الأخرى . وهذه الصفة هى السيادة التى تمتلكها الدولة وهذا التحليل يؤدى بالطبع إلى ظاهرة سيادة الدولة .

واستطرد هذا الاتجاه قائلا « أنه يجب التفرقة بين سيادة الدولة الداخلية وهو ما يطلق عليه أسم السيادة – وسيادتها الخارجية التى يجب أن يطلق عليها معنى الاستقلال » . وفى رأينا أن هذا خلط بين مفهوم السيادة والاستقلال يناقض كون السيادة صفة تلحق بالفئة الحاكمة أو ممثلى السلطة السياسية يتمتعون داخل اقليم الدولة بالسيادة على الرعايا المقيمين على هذا الاقليم بل وعلى الاقليم نفسه . بينما تتمتع هذه السلطة السياسية بالمنظور الخارجى بما يسمى الاستقلال . اللهم إلا إذا فرقنا بين الاختصاصات التى تباشرها السلطة السياسية داخليا وخارجيا ، ومن ثم نكون قد نحونا منحى القائلين بأن السيادة هى اختصاصات تباشرها الدولة .

---

*إذ يقـــرر :

"To-day, the majority of jurists consider sovereignty to be an outworn concept which ought to be erased from the terminology of internationsl law and replaced by the concept of independence or indeed of interdependence".

(١) رايموند كارونيلين كينيل – العلوم السياسية – ترجمة د./ فاضل زكى محمد – مكتبة بغداد سنة ١٩٦٠ ص ١٧٢ .

١٠٤ - الاتجاه الثالث : السيادة هي اختصاصات :

يرى البعض[١] من أنصار هذا الاتجاه أن مفهوم السيادة لا يجب أن يتعدى حق كل دولة فى احترام استقلالها الداخلى والخارجي في حدود الالتزام بأحكام القانون الدولى فالسيادة « هو مجموعة اختصاصات Compétences » تمارسها الدولة في حدود أحكام النظام القانوني الدولى وهو ما أطلق عليه فقهاء الألمان بفكرة اختصاص الاختصاص Kompetenz-Kompetenz أى حق كل دولة فى أن تحدد بحرية وبصفة مطلقة ، وفي مواجهة الدول الأخرى حدود نطاق اختصاصاتها .

ويؤكد البعض أيضاً من أنصار هذا الاتجاه[٢] أن القضاء الدولى - محكمة العدل الدولية - تؤيد في أحكامها الحديثة هذا الاتجاه ففي قضية المصايد بين المملكة المتحدة والنرويج سنة ١٩٥١ مثلا ، ثار نزاع حول حق النرويج في تحديد طريق احتساب بحرها الاقليمي . فقررت المحكمة أن تحديد المساحات البحرية على الدوام صفة دولية ولا يمكن أن يترك بالارادة المطلقة للدولة المجاورة كما تظهر في تشريعاتها . وإذا كان المتبع أن تحديد اتساع البحر الاقليمي يتم بارادة دولة واحدة فإن نفاذ هذا التحديد في مواجهة الدول الأخرى يتوقف على قواعد القانون الدولى العام .

وهذا ما يعني أن الدولة في ممارستها لاختصاصاتها تخضع لرقابة الدول والمنظمات الأخرى ، باعتبار أن هذه الاختصاصات تستمدها من القانون الدولى[٣] .

---

(١) أ.د./ مفيد شهاب - القانون الدولى العام - جـ ١ - دار النهضة - طبعة ١٩٧٥ ص ١٥١ وما بعدها .

(٢) أ.د./ محمد حافظ غانم - مبادىء القانون الدولى العام - طبعة ١٩٦٨ - دار النهضة - ص ١٥٠ وما بعدها .

(٣) أ.د./ محمد حافظ غانم - الوجيز في القانون الدولى العام - ط ١٩٥٣ - دار النهضة ص ١٨٦ ويستند هذا الرأى تدعيما لوجهة نظره أن محكمة العدل الدولية أصدرت حكمها في قضية اللوتس ٨ سبتمبر سنة ١٩٢٧ ورد فيه :
« أن لكل دولة بناء على سيادتها أن تحدد اختصاصاتها كما تشاء بشرط الخضوع للقيود التى يوردها القانون الدولى العام » . وتتخلص واقعات القضية أن الباخرة الفرنسية « اللوتس » =

ويبين من هذا الاتجاه أنه اعتبر ما تمارسه الدولة على اقليمها ورعاياها في الداخل والخارج ، وما ينظم علاقاتها مع الدول والهيئات الدولية الأخرى ما هو الا مجموعة من الاختصاصات تلتزم بمقتضاها بأحكام القانون الدولى . فالدولة لا تملك سيادة ولكنها تمارس اختصاصات تخضع فيها لما يفرضه القانون الدولى من قيود على حريتها في التصرف .

ويستفاد من ذلك أن الدولة ناقصة السيادة هى دولة تتمتع بممارسة الاختصاصات بل تمارسها عنها الدولة الأخرى الخاضعة لها . ومن ثم تكون السيادة شيء والاختصاصات شيء آخر .

وفى رأينا أن هذا الاتجاه يتجاهل تماماً سيادة الدولة ، إذ أن ثمة فارق بين ممارسة السيادة والسيادة ذاتها . فإن صح القول أن ممارسة السيادة هى ممارسة للاختصاص فإن هذا القول لا ينطبق على الدولة ناقصة السيادة . إذ أنها تتمتع بالسيادة وإن كانت ناقصة السيادة وليست تامة . فإذا أخذنا بهذا الاتجاه نكون بصدد تجاهل لما تتمتع به الدولة من سيادة أو جزء من السيادة ويجعل السيادة عديل للاختصاص .

١٠٥ – الاتجاه الرابع : السيادة صفة للدولة :

يرى أستاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد أن الدولة بتميزها – عن سائر المجتمعات الأخرى – باتصاف من يحكمها بصفة لا يشاركه في التمتع بها أى من القائمين بالحكم في الجماعات الأخرى المعروفة . وجوهر هذه الصفة – المعروفة اصطلاحا بأسم السيادة – هو استئثار جهة الحكم في الدولة بكافة اختصاصات السلطة ومظاهرها ، دون ما خضوع لجهة أعلى ،

صدمت بالباخرة التركية « بوشى كورت » في أعالى البحار ونتج عن الحادث قتل واصابة عدد من البحارة الأتراك وفقد السفينة التركية . وعندما وصلت اللوتس إلى ميناء تركى أحتجزتها السلطات التركية وقدمت القبطان للمحاكمة مطبقة عليه أحكام القانون التركي الذى يقضى باختصاص المحاكم التركية بالمحاكمة عن الأفعال التى تقع خارج اقليمها بواسطة شخص أجنبى إذا كان المجنى عليه تركيا – ودفعت فرنسا بعدم اختصاص القضاء التركى وعارضت في هذا الاختصاص .

ودون ما مشاركة من جهة مماثلة أو أدنى وعلى نحو يجعل من هذه السلطة المطلقة أكمل وأعلى وأشمل سلطة يمكن للمرء أن يتصورها ، إذ ما استثنينا سلطة المولى سبحانه وتعالى[1] .

ويبين من هذا التعريف أن السيادة صفة تلحق سلطة الحكم في الدولة تجعلها تمارس اختصاصاتها داخليا وخارجيا ، دون ما خضوع لجهة أعلى أو مشاركة من جهة مماثلة أو أدنى . وأن تكون السلطة الحاكمة في الدولة على قدم المساواة في السيادة بينها وبين السلطات الأخرى .

ويحد البعض من أنصار هذا الاتجاه من فكرة الصفة سالفة البيان حيث يبين أنه وإن كانت السيادة صفة لسلطة الدولة فإنه يجب وضعها في اطار في ظل القانون الدولى يبعدها عن الاطلاق والتحكم[2] .

ويرى جانب آخر من الفقه المؤيد لهذا الاتجاه[3] أنه يجب التميز بين أصل السلطة ومن يمارس السلطة ، وأصل السلطة عنده هى الدولة ، أما الفئة الحاكمة فى الدولة فهم الأشخاص الذين يمارسون هذه السلطة نيابة عن صاحبها وأصلها وأطلق عليهم أسم السلطة السياسية .

والسيادة عند أصحاب هذا الاتجاه صفة لشخصية الدولة لصيقة بها ، ولكنها لا تعد عنصرا من عناصرها . ومفاد ما تقدم أن السيادة صفة – وإن اختلف مؤيد والاتجاه فيما بينهم فيمن هو صاحب هذه الصفة – الموصوف

---

(١) أنظر : استاذنا د./ محمد سامي عبد الحميد – أصول القانون الدولى العام – جـ ١ الجماعة الدولية ط ١٩٨٥ – الدار الجامعية للطباعة والنشر – ص ١٦٣ .

R. Carréde Malberg, Contribution à la théorie générale de l'Etat, tome l, centre national de la recherche scintifique, Paris, 1920, P.

(٢) أ.د./ الشافعي محمد بشير – القانون الدولى العام – ط ٣ سنة ١٩٧٦ – مكتبة الجلاء الحديثة ص ١٢٩ .

(٣) أ.د./ مصطفى أحمد فؤاد – النظرية العامة لقانون التنظيم الدولى – منشأة المعارف سنة ١٩٨٦ ص ٧٠ .

(٤) أ.د./ صلاح الدين عامر – قانون التنظيم الدولى – النظرية العامة – ط ٣ – دار النهضة العربية – القاهرة سنة ١٩٨٤ ص ١١١ هامش .

– يبين القائلون بأنها صفة تلحق سلطة الحكم في الدولة أو أنها صفة تلحق الدولة ذاتها .

بل ويعتبر البعض « السيادة في جوهرها مركزا قانونيا يقدمه القانون الدولى العام للوحدات التي توافرت لها شرائط معينة تسمح بالقول بأنها قد ارتفعت إلى مرتبة الدولة في مفهوم القانون الدولى العام فيكون لها بالتالى التمتع بالمركز الذى يقدمه القانون الدولى العام وخاصة مبدأ السيادة » .

كما يؤكد أحد أنصار هذا الاتجاه[1] أن السيادة لا تعنى السلطة ولكنها طبقا للوصف الدقيق هي صفة أو وظائف ، فالسيادة خصيصة أعلى من السلطة .

ونخلص من هذا الاتجاه أن السيادة من وجهة نظره تعنى الصفة التى تتحلى بها السلطة السياسية في الدولة وهى صفة تامة وكاملة ومستقلة عن أى ارادة أخرى أعلى منها[2] .

ويقول مولر[3] أن السيادة حقيقة هى صفة من صفات المجتمع ، والدولة ذاتها . وليست صفة للشخص أو الأشخاص الذين يعتبرون ممثلين لهذا

(١) R. Carre de Malberg, op. Cit., P. 10

إذ يقـرر :

"Le mot souveraineté désigne, non pas une puissance, mais bien une qualite, une certaine facon d'etre, un certain degré de puissance. La souveraineté, c'est le caractére suprême d'un pouvoir."

(٢) أنظـر : S. Seferiades, Droit de la paix, R.C.A.D.I, 1930 IV, tom 34, P.349

ويقرر أن :

"La souveraineté est la qualité d'un pouvoir politique plein et complet, l'independance de toute autre volonté supérieure, c'est, non pas uniquement, simplement, le droit de gouvener, mais le droit de ne point être gouverne' et en aucune circonstance".

(٣) Axel Moller-International law in peace and war part I, London - 1931. P. 141.

المجتمع أو السلطة العليا الممثلة له . كما يؤكد أيضاً أنه يجب على المجتمع أن يتصرف من خلال ممثل له أو أكثر . ولكن هؤلاء يمارسون السيادة فقط ولا يمتلكونها أنفسهم .

ويقرر كلسن أن السيادة تعد صفة أساسية للجماعة التي نطلق عليها أسم الدولة(١) . بمعنى أنها صفة للدولة وليست لسلطة الدولة السياسية . وقد أكد كارى دلبرج أن السيادة لا تعنى السلطة ولكنها بالضبط صفة أو وظائف ، فالسياد خصيصة أعلى من السلطة(٢) .

= إذ يقرر :

"In reality sovereignty is an attribute of the community, of the state itself and not of person or persons who act as the community's suprem representatives".

ويقـرر أيضـاً :

"The community must always act through one or more representatives but these only excute sovereignity, they are not its possessors in their own names".

وأنظر أيضاً من أنصار هذا الاتجاه :

— Hubert Thierry et jean ombacau — Drait Internationsl public editions — Montcheretien — 1984 P 229.

حيث يقرر في هذا الصدد :

"Toute fois elles appartiennent à deux ordres differents : l'independance à celui de fait, et la souveraineté à celui du droit".

(١) H.Kelsen, Théorie Du droit international public, R.C.D.A.I, 1953, III. 84. P. 82.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"dand la terminologie juridique la nation de souveraineté affirmer que la souveraineté ainsi définie est une qualité essentielle de la communatué que nous appelons «Etat».

(٢) R. CARRE de MALBERG — THEORIE GENERALE DE L'ETAT, Tom 1 centre National de la Recherche Scientifque 1920. P. 70.

١٠٦ – الاتجاه الخامس : المنكرون لفكرة السيادة :

يهدم فريق من الفقهاء[1] فكرة السيادة من أصلها ويرى وجوب عدم الأخذ بها لا لأنها مفهوم مضى زمانه أو لظهور نظرية القانون الموضوعي . ولا لأن السيادة تخلق مصاعب وتعقيدات نظرية في ميدان القانون الدولى . وإنما كان منطلق هذا الاتجاه أن مفهوم السيادة مفهوم خاطىء في ذاته يضلل من يتمسك به ولا يقدح من وجوب التخلص منه سعة انتشاره وكثرة استعماله . ويعبر البعض عن انتقاده فكرة السيادة من منطلق نقد فكرة « الأمير السيد » عند بودان التى بمقتضاها يكون الملك « سيدا » أى صاحب سيادة بشرية مطلقة أبدية على الرعايا والمواطنين في الجمهورية « الكومنولث » والتى مصدرها تنازل الشعب له طوعا واختيارا عن « سلطة السيادة » بما تتضمنه من سلطات وصلاحيات يتصرف بمقتضاها في الأحوال والأرواح وجميع شئون الدولة ، وما له من سلطان في وضع القوانين التي يلتزم الشعب بها – فيقرر هذا الاتجاه أن الأخذ بفكرة السيادة – كما يراها بودان – يؤدى إلى اعتبار من يملك السلطة يكون فوق قمة الهرم السياسي ، وقد نسى مؤيد وبودان فكرة التوكيل التى كان يجب الأخذ بها باعتبار أن صاحب السلطة إنما هو وكيل عن الشعب الذى تنازل له عن هذه السلطة . ومن ثم كان يتعين أن يكون « الأمير السيد » على قمة الهرم السياسي لا فوق القمة كجزء مكمل للهرم السياسي في الدولة وليس منفصل عن هذا الهرم .

كما ينتقد هذا الجانب نظرية الأمير الفاني عند هوبز التى تعنى « أن الأفراد يمنحون كل سلطتهم وقوتهم لفرد أو جماعة من الأفراد ليحول كل ارادتهم الممثلة بمجموع أصواتهم إلى ارادة واحدة كأن يعينوا فردا واحدا أو جمعا من الأفراد ليعبر عن شخصيتهم وعلى كل فرد أن يعتبر نفسه فاعلا لكل ما يفعله الشخص الذى وكل اليه الأمر مهما يكن أو يسبب فعله ، في الأمور التى تتعلق بالسلامة العامة والأمن المشترك . ومن ثم على الأفراد

(١) جان مارتيان – الفرد والدولة – ترجمة عبد الله أمين – د./ صالح الشماع – مكتبة الحياة – بيروت ص ٥٣ وما بعدها .

جميعهم أن يجعلوا ارادتهم خاضعة لارادته وأحكامهم لحكمته ، وهذا أكثر من الموافقة والرضى ، أنه وحده حقيقة لهم جميعا في شخص واحد منحت عن عهد ثم يبين كل فرد وآخر فيتحد الجمهور في شخص واحد هو (الكومنولث) ، والاله الفاني الذى يدينون له بعد الله بسلامتهم وحمايتهم »[1] .

ويؤكد جاك مارتيان أن الدولة مسئولة وتخضع للأشراف ، وطالما هى كذلك فكيف يمكن القول بأنها ذات سيادة ؟؟ وما مفهوم السيادة الخاضعة للأشراف أو المحاسبة . فالدولة بهذا المفهوم ليست ذات سيادة ، كذلك الشعب ليس بذات سيادة ، إذ لا يمارس سلطته دون أن يكون عرضة للحساب . ويخلص إلى أن مفهوم السيادة والمذهب المطلق قد طرقا على سندان واحد ، ومن ثم يجب اسقاطهما ، فالدولة ليست ولم تكن ذات يوم ما ذات سيادة . ويؤيد العميد ديجى هذا الاتجاه مقررا أن السيادة أصبحت فكرة بالية وممزقة[2] .

وإذا كان العميد ديجي يعتبر من فقهاء القانون الدستورى الا أن آرائه في السيادة وتكوين الدولة بوجه عام لها أثرا كبيرا على الأفكار الحديثة في القانون الدولى ، فقد ذهب إلى أن الدولة لا هى بالشخص القانوني ولا هى بذات سيادة وإنما هى نتاج تاريخي للفوارق بين القوى والضعيف داخل مجتمع معين .

وقد انتقد البعض – وبحق – نظرية ديجي بأنها وإن ساهمت في تعميق دراسة فكرة الدولة والقانون إلا أنها لم تستطع أن تفسر استمرار الدولة فى حقوقها وواجباتها ، إذ أن تغيير الحكام – وفقا لنظرية ديجي – يعتبر بمثابة خلق دولة جديدة ، كما أن هذه النظرية لم تبين من هو مالك الذمة المالية للدولة هل هو الشعب أم الحاكم ، فضلا عن أنها لم توضح بأسم من تعقد

(١) جاك مارتيان – المرجع السابق – ص ٥٦ وما بعدها .

(٢) أنظر رأى ديجى فى السيادة المنشور بمقال :

S. SEFERIADES - Princpes généraux du drait de la paix, R.C.A.D.I. 1930 — IV — Tome 34 P. 353.

المعاهدات . ووفقا لنظريته فمن المستحيل أن تعقد باسم الدولة لأن الدولة عنده ليست ذات شخصية قانونية[1] .

بل ويؤكد البعض الآخر انكاره للسيادة كفكرة تقليدية فهى لا تعدو أن تكون وهما أو خداعا سرعان ما تتنبه إليه الدول الحديثة وأنه لا يفى بأغراضها في الحرية والاستقلال أو مصالحها في أى نزاع عقائدى[2] .

ويخلص هذا الرأى إلى أنكار فكرة السيادة باعتبارها وهماً تتعلق بأهدابه الدول بغية حمايتها وتوكيد إستقلالها إلا أنها سرعان ما تتكشف حقيقة هذا الوهم والزيف الذى تمسكت به .

كما ذهب الفقيه جورج سل إلى انكار فكرة السيادة إذ يقول « لو تركنا العنان لمئات الدول كى تحدد هي مدى سيادتها الخارجية وفقا لقوتها وتقديرها الشخصى فنكون كما يقول الشاعر « سوف نبقى أبداً إلى أبواب الجحيم »[3] .

---

(١) أنظر في عرض نظرية ديجي والرد عليها :
أ.د./ محمد طلعت الغنيمي – الأحكام العامة في قانون الأمم – منشأة المعارف سنة ١٩٧١ ص ١١٢ وما بعدها .

(٢) C. Wilfred Jenks, Law in World Community - 1967 - London - longmans - P. 33.

إذ يقرر :

"For my part I still believe the concept of soverignty as traditionally and commonly to be a snare and a delusion, which the new states will quickly recognise as such as they pind that it cannot falfil any of the essential purposes for which they value their freedom and independance and which cannot serve effectively the long-term interest of either partly to the ideological conplict."

(٣) Wilfred Jenks, Op. Cit, P. 34.

إذ يقرر :

"If externd sovereignty, so-called, is to remain the a pange of a hundred states, each determining for itself the content of its discetionary power, we would do well to say with the poet "abandon" "hop" we will remain for ever at the gates of hell".

كما يؤكد في هذا الصدد أنه لا يمكن أن تتمتع الدولة بالسيادة الا إذا كانت هي الدولة الوحيدة في العالم ، أما وإن الدولة ليست هي الوحيدة في المجتمع الدولي . فلا يمكن أن تتمتع بالسيادة ، فالسيادة للقانون وحده ولا يمكن لفرد بمفرده أو مجتمع مع آخرين أن يدعيها لنفسه دون أن يكون بذلك ثائراً على القانون[١] .

ويقترح بوليتس الاستغناء عن فكرة السيادة والاستعاضة عنها بفكرة الحرية وذلك قياسا على حالة الفرد . فكما أن الفرد يتمتع بحريات معينة داخل الدولة ، كذلك تتمتع كل دولة بقسط معين من الحرية الاجتماعية . هذه الحرية لا يمكن أن تكون مطلقة لأن العالم يشتمل على أكثر من دولة واحدة ، ولأنه لا يتيسر لأى دولة أن تعيش بمعزل عن بقية الدول . وإنما يرد عليها ، عاجلا أو آجلاً ، تحديد أو تقييد كلما وجدت مصلحة دولية تقتضى هذا التحديد أو التقييد . وقد حاول الفقيه بوليتس حل التناقض بين مدى الزامية القانون الدولى من ناحية وتمتع الدول بالسيادة من الناحية الأخرى بأنه يجب أن تتقيد الدولة في ممارستها لحقوقها واختصاصاتها بعدم التعسف في استعمال الحقوق بما يضر الآخرين[٢] .

وقد اتجه فقهاء المدرسة الواقعية اتجاها منكرا للسيادة أصلا ويبلور شارل روسو آراء هذه المدرسة ويحصر نقدها لفكرة السيادة في أمور أربعة :

(أ) أن مضمون فكرة السيادة في حد ذاته هو مضمون غامض وغير واضح .

(ب) أن فكرة السيادة فكرة غير قانونية بل إنها تتعارض مع القول بوجود القانون .

(جـ) أن السيادة تتعارض مع الواقع القائم حالياً في المجتمع الدولى .

(د) أن فكرة السيادة تؤدى إلى كثير من الأخطار . وينقل شارل روسو فى

(١) د./ محمود سامي جنينه – القانون الدولي العام – ط سنة ١٩٣٨ – مطبعة لجنة التأليف ص ١٧٦ وما بعدها .

(٢) **N. Politis, la problem des limitations de la souverainte, la theorie de l'abus des droits dans les rapports internationaux.** R.C.A.D.I. **1925 - 1 - 6 P. 5 etc.**

هذا الصدد عن الفقيه جافكر قوله «أن السيادة في أيامنا هذه هى عدو السلام »[1]

وتتجه المدرسة الواقعية إلى معيار آخر غير معيار السيادة متمثلا في معيار الاستقلال ، ويرى روسو أن المغايرة بين السيادة والاستقلال ليست مغايرة لفظية وإنما هى مغايرة في مضمون كل منهما بالرغم من أن الفقه والقضاء الدوليين لم ينتبها – في نظر روسو – لهذه المغايرة .

ويقرر استاذنا الدكتور/ محمد سامى عبد الحميد أن فكرة الاستقلال التى نادى بها شارل روسو كبديل لفكرة السيادة ليست سوى نظرية السيادة معروضة تحت أسم آخر[2] .

١٠٧ – رأينا الشخصى فى مفهوم السيادة :

نخلص من العرض سالف الذكر إلى أن مصطلح السيادة كان محلا للبحث – ولا يزال – ، فقد تناولته أقلام الفقهاء شرحا وتحليلا . حيث اتجه جانب من الفقه إلى أن السيادة سلطة عليا مستقلة عن أى سلطة أخرى . بينما ذهب اتجاه آخر إلى أنها تعنى الاستقلال ، حيث لا ينفصل أحدهما عن الآخر وأن كلا منهما يعنى الآخر . وقد نحا الاتجاه الثالث إلى أن السيادة هى مجموعة من الاختصاصات تمارسها الدولة فى حدود أحكام النظام القانوني الدولى . في حين خلص الاتجاه الرابع إلى أن السيادة صفة للدولة أو للسلطة السياسية فيها بحيث تجعلها تمارس اختصاصاتها داخليا وخارجيا دون ما خضوع لجهة أعلى أو مشاركة من جهة مماثلة أو أدنى .

وإذا كان الثابت مما تقدم أن القاسم المشترك الأعظم بين هذه الاتجاهات الفقهية المختلفة هو اعترافها بكنة السيادة ، بيد أن الخلاف بينها قد انحصر في

---

(١) Rousseu, Ch, Droit international public - Paris 1953 - P. 89

أصول القانون الدولى العام – جـ ١ – ص ١٨١

الجماعة الدولية – طبعة ٢ مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٨٠

(٢) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص ١٦٧

مفهوم ذلك المصطلح على النحو سالف الذكر . إلا أن البعض الآخر قد أنكر فكرة السيادة من أساسها نظرا لأن مفهومها مضى زمانه كما أنها تخلق مصاعب وتعقيدات نظرية في ميدان القانون الدولى العام على النحو الذى أسهبنا في شرحه عند استعراض هذه الاتجاهات الفقهية المختلفة .

وإذا كان لنا أن ندلى بدلونا في خضم هذه الاتجاهات الفقهية المختلفة ، فإنه تجدر الاشارة أولا إلى أن السيادة ترتبط بالدولة ارتباط لزوم ، لتميزها عن غيرها من المجتمعات البشرية الأخرى . ومن ثم تكون السيادة من هذا المنطلق صفة مميزة للدولة . بمعنى أنه لا يمكن النظر إلى أى مجتمع بشرى كائنا ما كان على أنه دولة إلا إذا كان يتمتع بهذه الصفة .

ومن زاوية أخرى فإن مصدر الخلط أو الخلف بين الاتجاهات الفقهية سالفة الذكر أنها لم تفرق بين مصطلح السيادة في ذاته وبين ممارسة هذه السيادة ، أو بمعنى بين السيادة في ذاتها ومباشرة الاختصاصات كأثر من آثار تمتع الدولة بصفة السيادة . ومن ثم فإننا نفرق بين السيادة في ذاتها وممارسة هذه السيادة ولعل تساؤلا يفرض نفسه في هذا المقام مفاده جدوى دراسة فكرة السيادة ومدى ارتباطها بحقوق الأقليات .

والاجابة على ذلك تبين في أننا أنتهينا إلى وجود الفارق بين السيادة كصفة للدولة وبين ممارسة تلك السيادة المتمثل فيما ترتبه من اختصاصات تقوم الدولة بممارستها بأسم السيادة على رعاياها واقليمها . فإذا كانت السيادة بما لها من هالة وصولجان يخيف كل من يقترب من محرابها ، إلا أنه بالنظر إلى مفهومنا سالف الذكر والذى انتهينا إليه في الفقرة السابقة قد يساعد كثيرا على الحد من هذا التخوف . فالسيادة لا تقف – من وجهة نظرنا – عقبة كوءدا أمام ترتيب حقوق دولية للأقليات تلتزم الدول بحمايتها داخل اقليمها دون التذرع بأنها تمس ما للدولة من سيادة . والدولة عندما تنتهك حقوق الأقليات ويهب المجتمع الدولى للدفاع عنها بمقتضى القواعد الدولية التي تحمي تلك الحقوق ، فإننا لا نكون بصدد تدخل في السيادة في ذاتها أو الأعتداء عليها ، بل يعد ذلك التدخل قيدا على ممارسة الدولة

لاختصاصاتها التى تباشرها من منطلق ما تتمتع به من سيادة .

وترتيباً على ما تقدم فإن القيد الوارد بالمادة ٧/٢ من ميثاق الأمم المتحدة والمتعلق بعدم التدخل في المسائل التى تعد من صميم السلطان الداخلي للدول ، والمستهدف حماية ممارسة الدولة لاختصاصاتها الداخلية في مواجهة رعاياها ، يعد في مفهومنا دفعا تتذرع به الدول درءا لتدخل المجتمع الدولي في شئونها الداخلية في شئونها الداخلية . فهو إذن قيد يتعلق بفكرة ممارسة السيادة وغير متعلق بالسيادة في ذاتها كصفة للدولة . وإذا ما انتهينا إلى هذا التصور للفارق بين السيادة في ذاتها وممارسة السيادة داخل الدولة ، يكون لزاما علينا أن نفرد مبحثا مستقلا لدراسة القيد الوارد بالمادة ٧/٢ من ميثاق الأمم المتحدة وصولا لتحديد مفهومنا له ومدى تعلقه بحماية حقوق الأقليات داخل الدولة .

المبحث الثالث

القيود التى ترد على سيادة الدولة في القانون الدولي العام

١٠٨ – تمهيد :

تناولنا فيما سبق السيادة في كل من الفكر التقليدى والمعاصر وفى الفكر الاسلامى ، وعرضنا لآراء المفكرين في نظرية السيادة ، ويخطىء من يظن – من العرض سالف الذكر – أن ثمة إمكانية للتعارض بين ما تقتضيه طبيعة السيادة من طلوق واباء للقيود ، وبين مقتضيات الخضوع للقانون الدولى والتزامها بمضمون قواعده ، فمما لاشك فيه أن انضمام الدولة الى المجتمع الدولى بغية الحفاظ على مصالحها الجوهرية والتزامها – تبعا لذلك – بأحكام القانون الذى يحكم هذا المجتمع ما هو إلا مظهرا واضحا من مظاهر ممارسة السيادة في مظهرها الخارجي يستهدف الابقاء عليها والحصول على الضمان

الاكبر الكفيل بصيانتها[1] ، وحسبنا أن نشير إلى أننا سوف نعرض في هذه الجزئية لمفهوم القيد الذى يرد على سيادة الدولة وهو القيد الواردة بالفقرة الثانية من المادة السابعة من ميثاق الأمم المتحدة لارتباطه الوثيق بفكرة هذا البحث .

وجدير بالذكر أن الفقه الدولى كاد أن يستقر على أن ثمة قيود ، ترد على سيادة الدولة ناتجة عن عضويتها في المجتمع الدولى مفادها التزام كل دولة أن تراعى فى مباشرتها لحقوقها ما يكون للدول الاخرى من الحقوق - وصولا لعدم وقوع صدام فلا تأتى عملا يتنافى معها أو يكون فيه اعتداء على مصالحها مراعية في ذلك ما للدول الأخرى من اختصاص شخصى واقليمي على رعاياها واقليمها . كما أن هناك قيودا مترتبة على وجود الدول الكبرى فى المجتمع الدولى تتمثل في الوضع المتميز الذى اقره المجتمع الدولى لها فى داخل مجلس الامن ومنحها حق الاعتراض على ما يصدره من قرارات فضلا عن الحقيقة الواقعة من سيطرة الدول الكبرى على مجريات الامور فى العلاقات الدولية مما يعد حجرا على حرية الدول فى المجتمع الدولى[2]) .

كما أن هناك قيودا تفرض على الدولة من واقع ما التزمت به من معاهدات تقيد من حريتها في التصرف في حدود ما نصت عليه هذه المعاهدات سواء كانت تقيد حريتها وسيادتها الخارجية أم الداخلية[3] .

والذى يعنينا في هذا المقام هى القيود المنصوص عليها في القانون الدولى ، فعلى الرغم من أن ميثاق الأمم المتحدة قد أكد في نصوصه - (م ٢/١) - على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع الدول الاعضاء إلا أنه يبين من باقي النصوص أن سيادة الدول طبقا لاحكام ميثاق الامم المتحدة يتحتم تفسيرها

---

(١) راجع في ذلك : استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد - المرجع السابق ص ١٦٥ .

(٢) لمزيد من التفصيل انظر الاستاذ الدكتور/ محمود سامي جنينه - القانون الدولي العام - طبعة ثانية سنة ١٩٣٨ - لجنة التأليف والترجمة - القاهرة - ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٣) انظر ا.دكتور/ محمود سامي جنينه - المرجع السابق ص ١٨٥ هامش .

على أنها سيادة في حدود الاحكام التى قررها الميثاق[١] بمعنى أن من يستعرض مواد ميثاق الامم المتحدة يبين له جلياً أن الدول الكبرى قد فوضت الامم المتحدة فى بعض صلاحياتها بحيث يمكن القول أن السيادة وفقا لاحكام الميثاق الامم المتحدة[٢] .

ولعل من ابرز هذه القيود نص المادة ١٠٨ من الميثاق التى تجعل التعديلات الواردة على الميثاق والتى تقرها وتصدق عليها أغلبية معينة سارية في حق الاقلية التى رفضتها ، وكذلك ما يتمتع به مجلس الامن من سلطات مخولة له في اتخاذ تدابير القمع في حالة تهديد السلام والاخلال به ووقوع العدوان طبقا لاحكام الفصل السابع من الميثاق .

وإذا كانت أحكام القانون الدولى اشتملت على عدد ليس بالقليل من القيود التى تحد من سيادة الدولة إلا أنه بامعان النظر في تلك القيود يبين انها لا تنقص من سيادة الدولة لانها قيودا عامة تفرض على الدول جميعا - الاعضاء في المجتمع الدولى - دون تمييز . فعندما يحظر الميثاق استخدام القوة في العلاقات الدولية فإن هذا الحظر يشمل جميع الدول ، وكذلك القيود التي يفرضها ميثاق الأمم المتحدة طبقا للاختصاصات المخولة لمجلس الامن في مجال حفظ السلم والامن الدوليين . وجميعها قيود لا تتنافى - في نظرنا - مع فكرة السيادة كحقيقة واقعية وكنظرية ايضا . إذ أنه لا تعارض بين طبيعة السيادة الذاتية من طلوق واباء للقيود وبين مقتضيات الخضوع للقانون الدولى[٣] . وهو ما إنتهينا إليه سلفا من أن السيادة كواقع ونظرية شيء وممارستها شيء آخر فالقيود إنما ترد على ممارسة السيادة وليس على السيادة ذاتها[٤] .

(١) أ.د. مفيد شهاب - المنظمات الدولية - طبعة ثانية سنة ١٩٧٤ - دار النهضة العربية ص ٢٢٥ .

(٢) د. محمد مصطفى يونس - النظرية العامة لعدم التدخل في شئون الدول - رسالة دكتوراه - كلية الحقوق - جامعة القاهرة - سنة ١٩٨٥ ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ .

(٣) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد - المرجع السابق ص ١٦٥ .

(٤) انظر ما انتهينا اليه في رأينا ص ٢١١ من هذه الرسالة .

بإنعام النظر في مواد ميثاق الامم المتحدة يبدو جلياً أن واضعيه قد شغلهم ابان مرحلة اعداده – كما شغل الامم المتحدة بعد قيامها – أن يكون مبدأ المساواة في السيادة بين الدول موفقا بين اعتبارين اساسيين أولهما مدى ما تحرص عليه الدول من عدم المساس بسيادتها وما ينطوى عليه ذلك من حساسية خضوعها لسلطة تعلوها . وثانيهما فاعلية المنظمة الدولية وما تتطلبه هذه الفاعلية من ضرورة تهيئة الظروف والوسائل اللازمة لتحقيق اهدافها المتعلقة بالامن مما يستلزم تنازل الدول عن قدرها من سيادتها[1] .

وتجدر الاشارة إلى أن اهم النتائج التى تترتب على مبدأ المساواة في السيادة بين الدول – والذى يعنينا تناوله – يتمثل في عدم جواز التدخل في الشئون الداخلية للدول أو ما يسمى بقيد الاختصاص الداخلي أو النطاق المحفوظ المنصوص عليه في المادة ٢/٧ من ميثاق الامم المتحدة .

وفي رأينا الشخصى أن القيد الوارد في المادة ٢/٧ ، وأن نص عليه في ميثاق الامم المتحدة باعتباره قيدا على المنظمة الدولية إذ تمارس اختصاصها في مواجهة الدول الأعضاء ، إلا أنه في الوقت ذاته قيد كذلك على الدول نفسها إذ تمارس كل منها سيادتها الداخلية على اقليمها أو في مواجهة رعاياها . بمعنى أن المادة ٢/٧ تضع حدودا لاختصاص المنظمة لا ينبغي لها أن تتعداه ، كما تضع – وفى الوقت ذاته – الحدود القانونية لمدى حق الدولة في التمسك باعتبارات السيادة إذ تتعامل مع الرعايا أو بصدد الاقليم .

وفي محاولة منا لبيان الاهمية العملية لقيد الاختصاص الداخلي ومدى ارتباطه بحماية حقوق الاقليات التي قد تنتهك من جانب الدولة المعنية ، دون أن تستطيع المنظمة العالمية اتخاذ موقفا بشأن هذه الاقليات لاحتجاج الدول المعنية بالدفع المتعلق بالاختصاص الداخلي قبل المنظمة ، فإن دراسة المادة ٢/٧ من ميثاق الامم المتحدة – في مفهومنا – هى محاولة لايجاد التوازن بين

---

(١) أ.الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – الامم المتحدة والمنظمات الاقليمية – طبعة سنة ١٩٧٧ اسكندرية ص ٥٢ ، ٥٣ . دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٨٥ .

وأنظر ايضا الاستاذ الدكتور/ مفيد شهاب – الامم المتحدة بين الانهيار والتدعيم المجلة المصرية للقانون الدولى عدد ٦٤ سنة ١٩٦٨ ص ١٦٦ .

سيادة الدولة واختصاص المنظمة .

١٠٩ - تقسيـــم :

سوف نقسم الدراسة في هذا المبحث إلى مطلبين نعرض في أولهما لقيد الاختصاص الداخلي وفي ثانيهما للجهة المختصة بتحديد الاختصاص الداخلي .

المطلــب الأول

قيد الاختصاص الداخلي

١١٠ - المواءمة بين سيادة الدولة واعتبارات التنظيم الدولي :

جدير بالذكر أن ميثاق الامم المتحدة وإن كان قد ارسى النظام القانوني الذى يضعه على اساس من مبدأ المساواة بين الدول ، إلا أنه اعتنق المفهوم التقليدي الذي يغل يد المنظمة الدولية في ممارستها لانشطتها بلوغا لاهدافها التي انشئت من أجلها[١] . ولا يفهم من ذلك أن الامم المتحدة تشكل حكومة عالمية أو دولة فوق الدول ، وإنما هى رابطة اختيارية اقامتها الدول فيما بينها طواعية واناطت بها اختصاصات معينة لكي تنسق جهدها في الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية[٢] فبينما نص الميثاق في الفقرة الاولى من مادته الثانية على أن « تقوم الهيئة على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها »[٣] إلا أن المادة ٢/٧ من الميثاق قد جرى نصها على : « ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للامم المتحدة أن تتدخل في الشئون التى تكون من صميم الاختصاص الداخلي لدولة ما ، وليس فيه ما يقتضى الاعضاء أن

(١) أ.د. محمد السعيد الدقاق - المنظمات الدولية - المرجع السابق - ص ٥٢ .

(٢) الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان والاستاذة الدكتورة/ عائشة راتب والاستاذ الدكتور صلاح الدين عامر - القانون الدولي العام - القاهرة طبعة سنة ١٩٧٨ ص ٧٩ .

(٣) Art. 2(1) "L'orqanisation est fondée sur le principe de l'éqalité souveraine detous ses Membres.

يعرضوا مثل هذه المسائل لأن تحكم بحكم هذا الميثاق »[٤] .

ومفاد هاتين الفقرتين أن ميثاق الامم المتحدة امتدت حمايته لأمن الدول وسيادتها إلى مسائل أكثر ايجابية حيث ضمنت نصوصه مبدأ المساواه في السيادة بين الدول ورفض وجود سلطة تعلو عليها مع محاولة المواءمة بين مبدأ عدم جواز التدخل في الشئون الداخلية للدول وضرورة أن يتسق ذلك مع فكرة التنظيم الدولي والنهوض به حول تحقيق اهدافه الذى انشيء من اجلها .

وإذا كان ميثاق الامم المتحدة قصد بالمادة الثانية أن يضع قيدا عاما يشمل جميع اوجه نشاط المنظمة وتتقيد به كافة اجهزتها وفروعها ، فإن هذا القيد لم يوضع على اطلاقه بل جاءت الفقرة السابعة من المادة الثانية باستثناء مفاده أن هذا المبدأ لا يخل بتطبيق تدابير القسر الواردة في الفصل السابع من الميثاق[١] ، ويهدف هذا الاستثناء إلى اطلاق يد مجلس الامن في اتخاذ ما يراه مناسبا وضروريا في حالة تهديد السلم أوالاخلال به ، ووقوع العدوان ، نظرا لما في هذه الامور من خطورة وانعكاسات مباشرة على السلم والامن الدوليين[٢] .

١١١ - تقسيم :

أثارت م ٢/٧ من الميثاق ، كما سبق أن اثارت المادة ١٥/٨ من عهد العصبة - الكثير من الجدل سواء من ناحية تحديد مفهوم الاختصاص

---

(٤) Art. 2 (7) ''Aucune disposition de la présente chate n'autorise les N.U. à intervenir dans des affaires qui relevent essentiellement dela compétence nationale d'un Etat ni n'oblige les Membres à soumettre des affaires de ce genre à une procédure de reglement aux termes de la présente charte''.

(١) Art. 2(7) ''...... toutefois, ce principe ne porte envien atteinte à l'application des mesuresde coercition prévues au chapitre VII.

(٢) الاستاذ الدكتور/ عبد الله العريان - بحث عن فكرة التنظيم الدولي - مجلة القانون والاقتصاد سنة ٢٥ مارس ويونيو سنة ١٩٥٥ ص ٤١ .

الداخلي أو من ناحية الجهة التى يناط بها تحديد هذا الاختصاص مما يجدر معه تقسيم هذا المبحث إلى فرعين على النحو التالي :

الفـرع الاول : تحديد مفهوم الاختصاص الداخلي للدول .

الفـرع الثانـى : الخلاف الفقهى حول معيار تحديد الاختصاص الداخلي .

الفـــــرع الاول

تحديد مفهوم الاختصاص الداخلي للدول

١١٢ - تمهيـــد :

حرى بالذكر أن ميثاق الامم المتحدة لم يحدد المسائل التى تدخل في صميم الاختصاص الداخلي للدول ، بل ترك تقدير ذلك لكل حالة على حدة ، وذلك على نحو ما يبين للوهلة الاولى من نص المادة ٧/٢ من الميثاق حيث جاء فيها « أنه ليس في هذا الميثاق ما يسوغ الامم المتحدة أن تتدخل في الشئون التى تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما ، وليس فيه ما يقتضى الاعضاء أن يعرضوا مثل هذه المسائل لان تحل بحكم الميثاق ، على أن هذا المبدأ لا يخل بتطبيق تدابير القمع الواردة في الفصل السابع » . ومن ثم فقد تباينت الآراء حول تحديد معنى الاختصاص الداخلي والمسائل التى تعتبر داخله في النطاق المحفوظ للدول وتعددت الدراسات في هذا الصدد[1] . ولا

---

(١) انظر في ذلك — Preuss, Article 2 par (7) of charter of the U.N and matters of domistic jurisdicions, R.C.A.D.I, 1949/I, P. 553 and F.

— Hans Kelson, the law of United Nations A critical Analysis of its fundemental problems, London, Stevens, 1950, P. 70.

— L. LEFUR, Droit international DE LA paix, R.C.A.D.I., 1935, IV, 54 P. 272.

— Flix, ERMCORA, Human Rights and Domistic Jurisdiction, R.C.A.D.I. 1968 II, 124, P. 377.

وأنظر في الفقه العربي في هذا الصدد :

١ – الاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم – المنظمات الدولية . =

يخفى على الفطنة أن في دراسة هذه المسائل مكتملة ما يفيد – وبلا شبهة – في تحديد القيود التى ترد علي سياسة الدولة فى معاملتها للاقليات من رعاياها ، بغية الوقوف على مدى الحماية المقررة لحقوق هذه الاقليات في مواجهة الدولة اثناء ممارستها لاختصاصاتها في مواجهتهم وهو ما يدعونا لبحث المعايير التي قيلت في هذا الصدد وصولا للمعيار الراجح في تحديدها من وجهة نظرنا . وهو ما يجعلنا نفرد لدراسة اوجه الخلاف بين نص المادة ٨/١٥ من العهد والمادة ٧/٢ من الميثاق فرعا ونتناول في الفرع الثاني الخلاف حول معيار تحديد الاختصاص الداخلي .

١١٣ – اوجه الاختلاف بين نص المادة ٨/١٥ من العهد ونص المادة ٧/٢ من الميثاق :

مما لاشك فيه أن نص المادة ٧/٢ من ميثاق الامم المتحدة مستوحاه من سياق نص المادة ٨/١٥ من عهد العصبة التى حددت النطاق المحفوظ بامتناع المنظمة العالمية عن اتخاذ أية تدابير بشأن نزاع ما إذا كان موضوعه متعلقاً باحدى الامور التى ترك القانون الدولى مهمة تنظيمها إلى الاختصاص المحفوظ للدول الاعضاء إذ جرى نصها على أن « إذا ادعى احد الاطراف ، وأقره المجلس في ادعائه ، بأن النزاع المطروح يتفرع من مسألة تدخل بشكل مطلق ، بمقتضى القانون الدولى فى نطاق السلطان الداخلي لذلك الطرف ، فإن المجلس يعد تقريرا بذلك ولا يقدم أية توصيات في شأن تسوية

٢ – الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – الاحكام العامة في قانون الامم – التنظيم الدولى – دار المعارف ص ٨٨٥ وما بعدها .

٣ – الاستاذ الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – قانون المنظمات الدولية .

٤ – الاستاذة الدكتورة/ عائشة راتب – التنظيم الدولي .

٥ – الاستاذ الدكتور/ مفيد شهاب طبعة ثانية سنة ٧٤ – المنظمات الدولية .

٦ – الاستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – التنظيم الدولي – دار المطبوعات الجامعية ص ٢٤٥ سنة ١٩٨٥ .

النزاع[1] . بيد أن نص المادة ٧/٢ من الميثاق أورد تعديلا جوهريا مغايرا لما جاء في المادة سالفة الذكر مفاده أنه لا يوجد في هذا الميثاق ثمة ما يخول الامم المتحدة التدخل في المسائل التى تدخل بصفة اساسية في نطاق السلطان الداخلي لاية دولة ، أو يتطلب من الدول الاعضاء عرض هذه المسائل لتسويتها بمقتضى هذا الميثاق . ولكن هذا المبدأ لا يجب أن يخل بتطبيق تدابير القمع بمقتضى الفصل السابع .

وبامعان النظر في النصين سالفي البيان يبين بجلاء اوجه الاختلاف بينهما وتنحصر في الآتى :

أ – عدم بيان السلطة المختصة بالتفسير والتطبيق فيبين من نص المادة ٧/٢ أنها لم تحدد الجهة أو السلطة المختصة بتفسير النطاق المحفوظ مما أدى إلى وجود مدرستين من التفكير احداهما تحبذ وضع تعريف محدد واجراءات تشريعية مكتوبة والاخرى تفضل ترك الامور للتطور التدريجي والتفسير السياسي[2] .

ب – كما يظهر الفارق بين النصين في وصف السلطان الداخلي بعبارة « بصفة أساسية » "essentially" في المادة ٧/٢ بدلا من عبارة بصفة مطلقة "solely" في المادة ٨/١٥ ، فإن ذلك يكشف عن فارق من حيث الكم وليس من حيث الكيف ، أى انحسار الاطلاق عن المسائل التي تدخل في

---

(١) "Si L'une des Parties Prénted et si le conseil reconnait que le différent porte sur une question que le droit international laisse à la compétence exclusive de cette partie, le conseil le constatera dans un repport, mas sans recommander aucune solution"
L.LEFur, Droit intérnational De la paix, op.cit, P. 272.

(٢) انظر لمزيد من التفصيل عن أوجه الاختلاف بين النصين :
د. ويصا صالح – مفهوم السلطان الداخلي واختصاص اجهزة الامم المتحدة – المجلة المصرية للقانون الدولى – المجلد الثالث والثلاثون – سنة ١٩٧٧ ص ١١١ وما بعدها وانظر أيضاً :
— Ch. Chaumont, Recherch Du Contenu Irréductible Du concept De souveraineté International De L'Etat, Hommage D'une Génération De Juristes Au Président Basdevant, Paris, Editions-A-Pedone, 1960, P. 124-125.

صميم السلطان الداخلي وجعلها التي تدخل بصفة اساسية فهو معيار يميل إلى التبعيض عنه من الاطلاق كما كان شأن نص المادة ٨/١٥ من العهد .

جـ - في اغفال نص الميثاق الاشارة إلى القانون الدولى كمعيار يرجع إليه في تحديد المسائل التى تدخل في النطاق المحفوظ للدول وهو في عقدنا يمكن أن يكون المقصود به جعل النص اكثر شمولا ومرونه ولكن هذا الذى اورده النص (م ٧/٢) جعل الامور اكثر تعقيدا إذ ذهبت المنظمة الدولية وكل من الدول الاعضاء في محاولة تفسير الاختصاص الداخلي بما يوافق مصالحها .

د - كما يظهر الفارق في أن نص الميثاق أورد الاستثناء الخاص باتخاذ تدابير القمع وفقا للفصل السابع من الميثاق وهو أمر لم يكن واردا في المادة ٨/١٥ من العهد .

هـ - كما أن هناك ثمة اختلاف بين النصين ينحصر في عدم تحديد اختصاص الامم المتحدة اللهم إلا في شأن التدخل "Intervention"[١] .

ونخلص من هذا الاختلاف إلى حقيقة مفادها أن واضعى النصين قد وجدوا أنفسهم أمام واقعين يتحتم المواءمة بينهما - على نحو ما سلف - **أولهما** : يتمثل في عمومية وشمول اختصاصات واهداف المنظمة الدولية ، مما يجعلها تتناول بالضرورة أموراً كثيرة تصلح لان تكون محلا لاختصاص الدول الاعضاء **وثانيهما** : مدى وجود التناسب في تعايش كلا من النظامين القانونين للمنظمة من جهة وللدول الاعضاء من الجهة الأخرى ، نتيجة لاتساع أو انحسار النطاق الذى ينطبق فيه احدهما مما يؤثر بالضرورة عكسيا في اتساع وانحسار النطاق الذى ينطبق فيه الآخر[٢] .

---

(١) انظر : د. ويصا صالح - المرجع السابق ص ١١٤ ، ١١٥ .
وانظر ايضا في الخلاف بين المادتين :

— Kelsen, The law of U.N Artical Analsis of its fundemental problems op-cit, P. 769 and f.

— Flix-Ermacora, Human Rights and Domestic Jurisdic op.cit, P. 379.

(٢) أ.د. محمد السعيد الدقاق - التنظيم الدولي - المطبوعات الجامعية - سنة ١٩٨٥ ص ٢٤٧ .

ولعل هذا الخلاف في الصياغة بين المادتين قد جذب الانتباه اليهما فبينما نجد نص المادة ١٥/٨ ينيط بالقانون الدولي تحديد الحالات التي تدخل في النطاق المحفوظ للدول ، نجد نص المادة ٧/٢ من الميثاق قد جاء خلوا من هذا المعيار اكتفاءا بأن تكون المسألة في جوهرها متعلقة بالاختصاص الداخلي ومن جهة ثانية فإن المادة ٧/٢ اتجهت إلى التوسعة في نطاق الاختصاصات المحفوظة للدول يمتنع على المنظمة الدولية التعرض لها حتى ولو كانت تنتمي جزئيا إلى نطاق العلاقات فيما بين الدول(١) .

ولقد وصل جودريتش — وبحق — إلى نتيجة مفادها أن نص المادة ٧/٢ يتضمن محاباه لفكرة سيادة الدولة ومن ثم يعد متخلفا عن الصياغة المتطورة لنص المادة ١٥/٨ من العهد الذى كان يتضمن تصنيفا نسبياً لفكرة الاختصاص الداخلي ، كما استنتج ايضا أن الاختلاف في الصياغة يمكن أن يجعل اعضاء المنظمة الدولية يدفعوا بالاختصاص الداخلي ليس فقط حينما تتعلق المسألة بنزاع دولي بل ايضا لكافة الامور الداخلة في اختصاص المنظمة ، ومن ثم يكون نص المادة ٧/٢ قد توسع في نطاق الاختصاصات المحفوظة للدول اكتفاءا بأن تكون المسألة في جوهرها متعلقة بالاختصاص الداخلي وهو ما انتهى إليه الفقيه شامونت(٢) .

وحرى بالذكر أن التعارض بين النصين أدى بالضرورة إلى إمكانية التعارض بين الاختصاصين (اختصاص المنظمة واختصاص الدول) ، وقد

---

(١) — Godrich (Leland M) The United Nations and Domestic Jurisdiction international organization, III 1949, P. 28 and f.

(٢) أنظر Ch. Chaumont, Recherche du contenu irreductible du concept de souveraineté international de l'Etat, Hommage D'une Génération De juristes, Au President Basdvant, Paris-A-Pedone, 1960, P. 124

إذ يقــرر

"Pour reprendre les termes de la charte des U.N. dans son article 2(7) Le domaine résevré de L'Etat comprend les affaires quirelévent essentiellement de la compétence nationale d'un Etat."

ظهر هذا واضحاً في نص المادة ٧/٢ من الميثاق عنه في ٨/١٥ من العهد ، إذ طلبت الاخيرة تطبيق معيار القانون الدولي في تحديد المسائل التى تدخل في النطاق المحفوظ ، ومن ثم اعفاء المجلس أن يطلب الرأى الاستشارى من المحكمة الدائمة للعدل الدولي عندما كانت تثار مسألة الاختصاص امامه . ونظرا لاغفال نص المادة ٧/٢ هذا المعيار فإنه نادرا ما لجأت الامم المتحدة إلى محكمة العدل الدولية لاخذ رأيها في تلك المسائل ، ويبدو أن اغفال الاشارة إلى معيار القانون الدولي قصد به جعل النص أكثر شمولا ومرونة ولكن في الواقع أنه جعل كل من الجهتين (الدولة العضو - والمنظمة) تنظر إلى الاختصاص من وجهة النظر التى تتوائم ومصالحها ، مما أدى إلى فتور الحماس في الالتجاء إلى محكمة العدل الدولية في هذا الصدد .

الفـــرع الثانـــي

الخلاف الفقهي حول معيار تحديد الاختصاص الداخلي

١١٤ - تمهيـــد :

من المسلم به أن تحديد الاختصاص الداخلي موضع خلاف مستمر داخل الامم المتحدة وبين الفقهاء ، خاصة المسائل المتعلقة بحقوق الانسان .

وجلى بالبيان أنه من المتعذر حصر المسائل التي تدخل في نطاق الاختصاص الداخلي بل أن الامر يختلف حتى بالنسبة للمسألة الواحدة ، وفق ما ترتبه من آثار دولية في كل حالة معينة ، بمعنى أن هناك مسائل يمكن أن تندرج ، في ظروف سياسية معينة تحت بند الاختصاص الداخلي ، في حين أنه لا يجوز اعتبارها كذلك في ظروف سياسية مختلفة[١] . وهذا ما نحا جانب من الفقه إلى أن يطلق عليه مصطلح « الازدواجية في المعاملة » أو ازدواجية المعاملة في القانون الدولي بمعنى أن نكون بصدد اعمال نص من

---

(١) انظر في ذلك الاستاذ الدكتور/ مفيد محمود شهاب - المنظمات الدولية - طبعة ثانية سنة ١٩٧٤ - دار النهضة العربية ص ٢٣٠ وما بعدها .

النصوص ينطبق على حالتين متماثلتين ، فتارة يطبق النص وفي الاخرى يعطل تطبيقه وفقا لظروف سياسية معينة[1] .

وإن كنا من جانبنا لا نشاطر هذا الرأى فيما انتهى إليه ونفضل أن تندرج هذه الحالات تحت مسمى عدم المساواة في المعاملة وليس ازدواجية المعاملة إذ في فهمنا أنه إذا كانت الواقعات المتماثلة يحكمها نص واحد وجب تطبيقه عليها جميعا دون تفرقة ، أما أن يطبق على احدهما دون الاخرى لاختلاف الظروف السياسية ، فإننا نكون بصدد عدم المساواة في المعاملة وليست ازدواجية المعاملة ، إذ الازدواجية تعنى أن نكون بصدد نصيين يمكن تطبيقهما على الحالات المماثلة لها .

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن ما نقول به أكده الاتجاه سالف النقد عندما تناول مفهوم الازدواجية[2] إلا أنه عاد وخلط الامور عندما اوضح وجود مفهوما آخر للازدواجية مؤكدا أنه « برغم تماثل الأوضاع فإن معاملتها (يقصد الامم المتحدة) تكون بدرجات مختلفة بحيث نصبح امام تفاوت في

---

(١) انظر : الدكتور/ مصطفى سلامة حسين – ازدواجية المعاملة في القانون الدولي العام – دار النهضة العربية – القاهرة – سنة ١٩٨٧ ص ٨٠ وما بعدها .

إذ يقرر في هذا الصدد :

« تمتد هذه الازدواجية إلى موقف الجمعية العامة للامم المتحدة – كجهاز رئيسي – من نتائج تقارير لجنة حقوق الانسان بالنسبة لبعض الدول بقيامها بالتنديد والاستنكار للمخالفات التي تمت واغفال ذلك في مواجهة دول اخرى » . مؤيدا ما يقول بما تلاحظ على اهتمام الجمعية العامة للامم المتحدة عام ١٩٨٣ بأوضاع حقوق الانسان في جواتيمالا وشيلي والسفادور ، والتغاضى عنها بالنسبة لايران وبولندا .

وهو ما أكده توماس فرانك إذ يقرر :

"As noted it wholly overlooked the commission's intiatives on Iran and Poland, while waxing eloquent in costigating Guatemala, chile and EL Salvador" in :

Nations against nations, Oxford University Press, 1985, P. 236.

(٢) انظر الدكتور/ مصطفى سلامة – المرجع السابق ص ٣٨ إذ يقرر :

« تتم ازدواجية المعاملة بأن تسند الاوضاع المتماثلة تارة إلى قاعدة معينة وتارة إلى قاعدة اخرى » .

المعاملة تلحق الازدواجية التي يتم مباشرتها في غالبية الحالات[1] .

ونخلص من ذلك إلى وجود الخلط والتناقض – من وجهة نظرنا – حول مفهوم الازدواجية ويؤكد هذا الاتجاه أن « اعمال حظر التدخل واباحته بشكل متغير غير ثابت في مجال حقوق الانسان مناطه مراعاة فكرة المصلحة وهي سبب كاف لممارسة الازدواجية[2] أو ما نطلق عليه عدم المساواة وفقا للتفسير السابق وأيا ما كان الخلاف حول المسميات سواء كنا بصدد عدم مساواة أو ازدواجية في المعاملة فإننا مازلنا بصدد تعذر لحصر الحالات التى تدخل في النطاق المحفوظ للدول ، إلا أن الفقه كاد أن يجمع على بعض المسائل التى تدخل في النطاق المحفوظ للدول مثل المسائل المتعلقة بالنظام الدستورى الداخلي للدولة ، ومسائل التجنيد ، واقامة العلاقات الدبلوماسية ، والجنسية حينما يتعلق بمنحها ، ومعاملة الاجانب وقيود الهجرة اللهم إلا إذا تناولتها معاهدات دولية بالتنظيم ومن ثم تخرج من النطاق المحفوظ وتصبح ذات صفة دولية[3] . في حين يرى «Nisot»[4] عكس ذلك فيما قرره أن « قيام معاهدة غير كاف في حد ذاته ، وأن مسألة ما قد تظل اساسا في الاختصاص الداخلي للدولة رغم وجود معاهدة تنظمها » . ومن ثم ازاء الخلاف سالف البيان تعددت المعايير في تحديد الاختصاص على النحو التالي :

---

(١) د. مصطفى سلامة المرجع السابق ص ٨٢ .

(٢) د. مصطفى سلامة المرجع السابق ص ٨٣ .
وأنظر ايضا في هذا الصدد : أ.د. مفيد شهاب المرجع السابق ص ٢٣٠ .

(٣) Lauterpacht (H), International law and Human Rights, London, 1950, P. 177.
وهو ما قررته محكمة العدل الدولية في رأى استشاري لها صدار في ٣٠ مارس سنة ١٩٠٦ أن طلب فتوى منها حول موضوع يتعلق بحقوق الانسان ، لا يعتبر بحثا فيما يعد من الاختصاص الداخلي للدول ، نظرا لأن معاهدة دولية تناولته بالتنظيم .

(٤) — Nisot (J)., Art 2, Par. 7, Of the United Nations charter, A.J.I.L, October, 1949, P. 776.

١١٥ - معيار الحصر :

حاول بعض الفقهاء أن يعد حصرا للمسائل التى تدخل في نطاق الاختصاص الداخلي على ضوء ما جرى عليه العمل في العلاقات الدولية وأحكام القضاء الدولى[١] .

١١٦ - معيار الالتزامات :

ويذهب اتجاه آخر إلى أن الاختصاص الداخلي للدول يتحدد وفقا لالتزامات الدولة تجاه غيرها من الدول سواء أكانت هذه الالتزامات عرفية أو اتفاقية ومن ثم يكون الاختصاص الداخلي هو « مجموعة الامور التى تستطيع الدولة التصرف بصددها بحرية كاملة دون أن يحد من قدرتها الكاملة على التصرف التزام دولى عرفى أو اتفاقي »[٢] .

ومفاد هذا الرأى أنه إذا وجد على عاتق الدولة التزاما عرفيا أو اتفاقيا تجاه دولة اخرى ، بصدد مسألة ما استحال عليها القول بدخول هذا الموضوع في صميم اختصاصها الداخلي .

---

(١) انظر في ذلك Rousseau, Ch, L'indépendance de l'Etat dans L'ordre international, R.C.A.D.I, 1948, t. 73, P. 239-247.

إذ يقـرر :

"Pour L'instant, il est impossible d'en dresser une liste qui soit compléte et limitative. En groupant les solutions déjà acquises, on constate que les questions suivantes figurent indiscutablement dans le domaine reservê :

1 — .... 4 — ....
2 — .... 5 — ....
3 — .... 6 — ....

(٢) راجع في تأييد هذا الرأى : باستاذنا الدكتور محمد سامي عبد الحميد المرجع السابق ص ٧٨ .

وانظر ايضا أ.د. محمد السعيد الدقاق - المرجع السابق ص ٢٥١ وهو يؤكد أن : « تحديد المسائل الداخلية كان في ظل عصبة الامم وما يزال مع وجود الامم المتحدة منوطا بقواعد القانون الدولي الاتفاقي منها والعرفي على السواء » .

ويؤكد جانب من الفقه المصرى هذا الاتجاه مؤكدا أن فكرة الاختصاص الداخلي فكرة نسبية تتناسب عكسيا مع التزامات الدول فكلما تعددت التزامات الدولة ، في المجال الدولي ضاق مجال اختصاصها الداخلي والعكس صحيح[١] .

كما يظهر هذا المعيار جليا فيما تبناه مجمع القانون الدولي في ٣٠ أبريل سنة ١٩٥٤ إذ أصدر توصية ضمنها بنودا ستة تبين ما اعتنقه المجتمع بشأن تحديد النطاق المحفوظ للدول بقالة أن « المجال المحفوظ للدول هو طائفة من النشاطات الوطنية التى لا يتقيد اختصاص الدولة في ممارستها بأية قيود ناجمة عن القانون الدولي ، ويعتمد تحديد نطاق هذا المجال المحفوظ على القانون الدولي كما أنه يتغاير وفقا لحركة تطور هذا الأخير »[٢] . ويبين جليا من هذا النص أن مجمع القانون الدولي قد ردد ما سبق أن اعتنقته عصبة الامم – من الرجوع للقانون الدولى لتحديد الاختصاص الداخلي – والمحكمة الدائمة للعدل الدولي على نحو ما سلف أن اوضحناه ، كما استبعد المجمع من النطاق المحفوظ المسائل التى ابرم بشأنها اتفاق دولي[٣] .

---

(١) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص ٨٢ .
ويؤكد فكرة النسبية في مفهوم الاختصاص الداخلي ما ذهبت إليه المحكمة الدائمة للعدل الدولي في منازعة مراسيم الجنسية في تونس ومراكش حيث انتهت إلى تحديد ما إذا كان موضوع ما يدخل في نطاق الاختصاص الداخلي للدولة هو أمر نسبي يعتمد على تطور العلاقات الدولية .
– انظر مطبوعات المحكمة الدائمة للعدل الدولي مجموعة رقم ٤ ص ٢٤ .
– وانظر ايضا لمزيد من التفصيل حول التعليق على رأي المحكمة فى هذه القضية :
د. محمد مصطفى يونس – النظرية العامة لعدم التدخل في شئون الدول – رسالة دكتوراه جامعة القاهرة كلية الحقوق سنة ١٩٨٥ ص ٣٧٨ وما بعدها .

(٢) Annaire de institut du droit international, 1954, Vol. II, PP 109.

(٣) جاء في الشق الثالث من التوصية التى اتخذها المجمع أنه « إذا ابرم اتفاق دولي بشأن موضوع ينتمي إلى الاختصاص المحفوظ للدول ، فإن ذلك يحول بين اطراف الاتفاق المذكور وبين الدفع بفكرة الاختصاص الداخلي عند تفسير أو تطبيق الاتفاق » راجع في ذلك المرجع السابق – الكتاب السنوى لمجمع القانون الدولي ص ٩٢ .
راجع ايضا الاستاذ الدكتور/ محمد سعيد الدقاق – المرجع السابق ص ٨٥ .

ونفهم من ذلك أن الدولة عندما تمارس اختصاصاتها الداخلية تمارسها دون ما أية قيود اللهم التى يفرضها عليها القانون الدولى المتطور بطبيعته إذ أنه وفقا للطبيعة الذاتية المتطورة للقانون الدولي من المتصور أن تكون مسألة ما داخلة في الاختصاص الداخلي للدول – ومن ثم يحظر التدخل بشأنها – ثم تصبح اليوم من المسائل الدولية التى يجوز الدفع بشأنها بالاختصاص الداخلي . كما تستبعد اساسا المسائل التي ابرم بشأنها اتفاق دولي إذ في هذه الحالة يرجع إلى الاتفاق الدولي المنظم لها ويمتنع الدفع بالاختصاص بشأنها .

وجدير بالذكر أن الاستناد إلى القانون الدولى يعتبر معيارا قانونيا بحتا إذ يلزم أن نبحث في المسألة المعروضة فإن كانت تحكمها قاعدة دولية – عرفية أو اتفاقية – خرجت المسألة من النطاق المحفوظ للدول .

١١٧ – معيـار المصلحـة :

يتجه جانب من الفقه إلى الأخذ بمعيار المصلحة الدولية international concern في تحديد النطاق المحفوظ للدول(١) خاصة في مجال حقوق الانسان إذ يقرر « فإن حقوق الانسان كفكرة لا تجد اساسها في نبل المبادىء التى تسعى إلى تطبيقها ، ولا حتى فى طبيعة النصوص القانونية التي تحتويها ، وإنما تجد هذا الاساس في اطار ما تستند إليه العلاقات الدولية ، ونقصد بذلك تحقيق مصلحة كل دولة « ويقول ايضا » لذا فإن اعمال حظر التدخل واباحته بشكل متغير غير ثابت في مجال حقوق الانسان مناطه مراعاة فكرة المصلحة »(٢) . فإذا كانت المسألة تمثل مصلحة دولية خرجت من نطاق الاختصاص الداخلي للدول(٣) .

(١) د. مصطفى سلامة – المرجع السابق – ص ٨٣ .

(٢) د. مصطفى سلامة – المرجع السابق – ص ٨٣ .
وانظر ايضا في فكرة المصلحة الدولية أو الاهتمام الدولي د. ويْصا صالح – المرجع السابق ص ١٣٤ وما بعدها .

(٣) انظـر : Waston U.S, Auto interpertation competance and the continuing validity of Article 2(7), A.J.I.L, 1977, No, I, PP 60 and f.

ويهمنا أن نشير – بادىء ذى بدء – إلى أن فكرة المصلحة قد اثارت جدلا فقهيا مرجعه صعوبة تعريفها نظرا لصعوبة تحديدها .

فيرى البعض أن المصلحة « تعنى تلك الميزة المالية أو الادبية التى يحصل عليها الشخص لدى استعماله لحق أو عند ادائه لعمل أو هى بمعنى اعم ذلك التعبير عن حاجة البشر وحاجة الحياة »[1] . « وفي مجال القانون الدولى فإن الشخص الدولي عند استخدامه لحقوقه ينبغي عليه أن يتغيا غاية محددة ألا وهى المصلحة ، فإذا ما مس بتصرفه حقوقا للغير عد التصرف في هذه الحالة دوليا ، وخضع بالتالي لاحكام القانون الدولي »[2] .

ويؤكد جانب آخر من الفقه الدولى الأخذ بمعيار المصلحة الدولية استنادا إلى « أن محكمة العدل الدولية قد اعتنقت هذا المعيار في تصديها لقيد الاختصاص الداخلي للدول . فقد سمح لها هذا المعيار برفض اعتراض العديد من الدول على تدخل المنتظم (المنظمة) لبحث العديد من المسائل وخاصة التى تتعلق بحقوق الانسان وتقرير المصير . ولقد وقعت الامم المتحدة هذا الاعتراض بحجة أن هذه المسائل تمثل مصلحة دولية تبرر التقيد بها لبحث المشاكل المتعلقة بها »[3] .

---

* إذ يقـرر :

"The previously noted tendency of the general assembly and security concil to gloss over lightly questions of their constitutional authority and their marbed avoidance of a legal approach in favor of a more flexible, political one is probably most obvious in the emergence of an important addition to the charter which came about in the same manner as the assumption of the power to interpret article 2(7)".

(١) الاستاذ الدكتور/ ثروت الاسيوطى – المنهج القانوني بين الرأسمالية والاشتراكية مصر المعاصرة – السنة الستون – ابريل سنة ١٩٦٩ عدد ٣٣٦ ص ١٦٠ .

(٢) الدكتور/ مصطفى احمد فؤاد – النظرية العامة للتصرفات الصادر عن الارادة المنفردة – منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٤ – ص ٢٧ وما بعدها .

(٣) أ.الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق – ص ٢٥٢ وطبعة سنة ١٩٨١م ص ٢٩١ .

وحسبنا أن نشير إلى أن القضاء الدولى أخذ بفكرة المصلحة كفيصل للتفرقة بين المسائل الدولية والمسائل التي تدخل في صميم الاختصاص الداخلي حيث قررت المحكمة في شأن النزاع الانجلو – نرويجى الخاص بقضية الصيد بينهما أنه « على الرغم من أن تحديد المناطق البحرية هو تصرف فردى يعتمد على الدول الساحلية إلا أنه يخضع للقانون الدولى »[1] . وهو أمر – فى فهمنا – لا يمكن تفسيره إلا على أساس مدى مرونة وشمول معيار المصلحة الدولية وصلاحيته للتفرقة بين المسائل التى تدخل في النطاق المحفوظ للدول وغيرها من المسائل التي تخرج عن هذا النطاق .

وفي مسلك الجمعية العامة للامم المتحدة ما يؤكد أن طرح الدفع بالاختصاص الداخلي اصبح عرفا جرى عليه العمل مثلما يحدث بشأن المسائل المتعلقة بالاقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي فقد اعتادت الدول الاستعمارية أن تدفع – عند اثارة المسألة – بأنها متعلقة بالاختصاص الداخلي وجرى العمل على رفض الدفع مثلما حدث بالنسبة لفرنسا بشأن الجزائر قبل استقلالها ، والبرتغال فيما يتعلق بأنجولا[2] .

١١٨ – المعيار الراجح لتحديد المسائل المتعلقة بالاختصاص المحفوظ للدول :

بعد استعراض المعايير التى انتهجها الفقه والقضاء الدوليان في تحديد

(١) I.C.J, The Anglo-Norwegian Fisheries case recueil, 1951, P. 116.

حيث تقرر المحكمة :

"The delimitation of sea areas always has an international aspect, it cannot depend merely upon the will of the coastal state as expressed in its municipal law.

Although it is true that the act of delimitation is necessarily a unilateral act, because only the coastal state is competent to undertake it the validity of the delimitation with regard to other states depends upon international law".

(٢) انظر استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق هامش ص ٨٤ .

المسائل التى تدخل في الاختصاص المحفوظ للدول ، نخلص مما تقدم إلى أنه على الرغم من أن الفقه الدولى المعاصر أكد العلاقة بين سيادة الدولة ومبدأ عدم التدخل[1] ، وتأكيد ميثاق الامم المتحدة في مادته الثانية في فقرتها الاولى على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع اعضائها . ومع تسليمنا بحق كل دولة في التمتع بمظاهر سيادتها وممارستها إلا أننا لا نسلم باطلاق تلك الممارسة للسيادة واضعين في الاعتبار ما أوردته المادة ٧/٢ من الميثاق المستوحى نصها من المادة ٨/١٥ من عهد العصبة ، فإن كانت الاولى حاول واضعوها الحفاظ على مبدأ سيادة الدولة والتوسع فيه في حين نجد المادة ٨/١٥ من العهد ركنت في تحديد الاختصاص إلى الرجوع لقواعد القانون الدولي .

ويؤكد ما نقول به ما قرره الفقيه جودريتش من أن الاختصاص الداخلي للدولة هو مجموعة الامور التي تستطيع التصرف بصددها بحرية كاملة ، دون أن يحد من قدرتها الكاملة على التصرف التزام دولي عرفى أو اتفاق . وإن كان الاستناد إلى معيار القانون الدولي يعتبر معيارا قانونيا بحتا فإن المتتبع لموقف الامم المتحدة يبين له أنها اخذت بمعيارا آخر أكثر مرونة هو معيار المصلحة الدولية أو الاهتمام الدولى International Concern[2] وهو معيار – وبحق ساهم في بحث العديد من المسائل المتعلقة بحقوق الانسان وتقرير المصير ورفضت على أساسه الاعتراضات الموجهة من الدول بأن المسألة تدخل في النطاق المحفوظ[3] . وواجهت الأمم المتحدة هذه المسائل باعتبار أنها تثير

(١) أنظر : Rousseau ch., Droit international public, Paris, 1953. P. : 316.

(٢) ينتقد الدكتور/ ويصا صالح هذا المعيار بقاله « أن البعض قد توسع في فكرة الاهتمام الدولي على نحو يتجاوز التهديد المحتمل للسلام ، من أجل تغطية المسائل ذات الاهمية الدولية وفي الواقع فإن درجة التوسع في هذه الفكرة بلغت حدا مزعجا وأن أية مسألة تشعر مجموعة من الدول بالحافز إلى اتخاذ قرار بشأنها حتى خارج ساحة الأمم المتحدة ، تستطيع عندئذ أن تصفها بأنها مسألة ذات اهتمام دولي » .
انظر ص ١٣٧ من المرجع السابق .

(٣) من ابرز الامثلة على ذلك تناول الامم المتحدة لمسألة التمييز العنصرى في جنوب افريقيا فلقد تناولت الدول الشيوعية بحماس شديد بعضها في ذلك دول العالم الثالث مسألة التمييز العنصرى (الابارتهيد) التى تنتهجها الاقلية البيضاء (الحاكمة) في جنوب افريقيا ... بينما أوحت =

اهتماما دوليا ايمانا منها بأن التفرقة العنصرية (الابارتهيد) تشكل تهديدا خطيرا للعلاقات السلمية بين الاجناس في العالم أو أنها تضر بالتجانس الدولي والعيش في مودة وأخاء أو أنها تؤدى إلى احتكاك دولى[1] .

وجلى بالبيان أن المعيار الذى نراه اكثر شمولا ومرونة لتحديد المسائل المتعلقة بالاختصاص المحفوظ هو أنه وإن كان القانون الدولى يعد ركيزة اساسية لا مناص من الرجوع إليها في تحديد النطاق المحفوظ فإن معيار المصلحة الدولية هو الدعامة المعززة لهذه الركيزة الاساسية ومن ثم تكون المصلحة الدولية أو عنصر الاهتمام الدولى هو العنصر المكمل للقانون الدولي في تحديد النطاق المحفوظ للدول . فإذا كانت المسألة المعروضة تثير اهتماما دوليا وتمس مصلحة دولية وفقا لاحكام القانون الدولى فلتت من النطاق المحفوظ ومن ثم يتعين طرح الدفع بالاختصاص الداخلي بشأنها حينئذ لان القانون الدولي متطور بطبيعته تلعب العلاقات الدولية دورا هاما في تطوره ومن ثم فما قد يكون داخلا في النطاق المحفوظ بالامس قد لا يصبح

= الدول الغربية تمسكها بمبدأ عدم التدخل استنادا إلى الفقرة السابعة من المادة الثانية من الميثاق . واعترضت حكومة جنوب افريقيا تأسيسا على أن النزاع العنصرى له اساس تشريعي في حيازة الأرض وفي الالتحاق بالقوات المسلحة وإن ذلك يعطى مجالا كاملا لاختصاص حكومة في دولة حديثة ، وإن السماح للأمم المتحدة بالتدخل في مثل هذه المسائل يعد انكارا لمبادىء السيادة الوطنية ، وعلى الرغم من تلك الادعاءات تناولت الامم المتحدة مسألة التمييز العنصرى في جنوب افريقيا ، وكذلك مجلس الامن وطالبت القرارات المتخذة بشأنها بتوقيع الجزاءات ضد حكومة جنوب افريقيا العنصرية .

انظر القرارات المتخذة في هذا الصدد :

Ass. Gen. Doc. off. 17 a Seassion, 1165 e Seance, Rés. 1761, 6 November 1962, Point 87 (A/5276) P.9

وقرار مجلس الامن :

Conceil de sécurité Doc. off - 18 e Anneé 1056 e séance Res 181, 7 Aout 1963, 5/5386. P. 7.

Ass. Gen. Doc off-26 e session, 200/e séance Rés 2786, 6 December 1971 ; Point 55 (A/8543).

(١) انظر الدكتور/ ويصا صالح – المرجع السابق ص ١٣٩ .

اليوم وهكذا وما قد يثير اهتماما دولياً اليوم قد يصبح في الغد لا يثير هذا الاهتمام .

ويؤكد ما نقول به الفقيه شامونت(١) . وجانب من الفقه المصرى(٢) .

وإذا كان من المحتمل أن نتعرض للنقد المرير فيما انتهينا إليه من معيار . إلا أنه مما يخفف من حدة هذا النقد أن نجد البعض قد ذهب إلى ابعد من ذلك حيث أكدَ أن الامم المتحدة تستطيع أن تتدخل في مسألة ما ، وبواسطة ما تصدره من قرارات أو توصيات متى كان الامر متعلقا – من حيث المبدأ – بالقانون الدولى ولا يهم بعد ذلك أن تكون هناك قاعدة قانونية دولية وضعية تنظم هذه المسألة أم لا بل حتى ولو كانت محكومة بالفعل بقاعدة داخلية ، ويضرب هذا الاتجاه مثالا لذلك التوصية التى صدرت عن الجمعية العامة للامم المتحدة ، معترف فيها بوجوب التدخل إذا ما انتهكت حقوق الانسان مؤكدة أن هذه المسألة لا تدخل في صميم السلطان الداخلي للدول

---

(١) انظـر :

Chaumont, Recherche du contenu irrductibl du concept .de souveraineté international de l'Etata :
Hommage d'une génération de juristes au frésident Badivant, Paris, Pedone, 1960, P. 130.

(٢) انظر ايضا : د. محمد السعيد الدقاق المرجع السابق ص ٢٥٣ .
وأنظر ايضا د. مصطفى أحمد فؤاد – دولية الصراع اللبناني (التدخلات الاجنبية – جهود المنظمات الدولية) منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٥ ص ٦٧ .
إذ يقرر :
« أن النزاع يكون دوليا عندما يمس بمصالح اكثر من دولة ، فالشخص الدولي عند استخدامه لحقوق عليه أن يبتغى مصلحته ، فإذا مس بتصرفه حقوقا للغير عد تصرفه في هذه الحالة دوليا . ويترتب على ذلك أنه إذا اثير نزاع في هذا الصدد اعتبر « دوليا » ومن ثم انتهى هذا الاتجاه إلى أن النزاع اللبناني – على الرغم من أنه يبدو داخليا – إلا أنه يعتبر دوليا لمساسه بمصلحة أكثر من دولة » .
وعلى عكس ذلك يرى الاستاذ الدكتور/ جعفر عبد السلام « ان الذى يجرى فى لبنان يعد حربا اهلية بالمعنى التقليدى » . – بعض الجوانب القانونية للمشكلة اللبنانية – مجلة الاقتصاد والادارة – محرم سنة ١٣٩٧ هـ ص ٣٣ .

الاعضاء ، ومن ثم تدخل في المسائل الدولية التي تستهدف الامم المتحدة حمايتها والنظر في شأنها لمساسها بحقوق الانسان[١] .

ولا يخفى على الفطنة أن وضع الاقليات من رعايا اية دولة إذا ما انتهكت حقوقها ، وتعرضوا لسوء المعاملة وشتى انواع التعذيب أو فى القليل معاملتهم على أنهم مواطنين من الدرجة الثانية ، جدير بأن ينظر إليه بمنظار اهدار كرامة الانسان ومصالحه التى هى فى حقيقتها غاية المجتمع الدولى بأسره . ومن ثم تثير اهتمام الدول الاعضاء في المجتمع الدولى وتمس مصالحه الدولية وتخرج من نطاق الاختصاص الداخلي للدول وفقا للمعيار الراجح الذى ارتأيناه .

ويهمنا بعد ذلك تحديد الجهة التى يمكن لها الحكم على المسألة انها تدخل في الاختصاص الداخلي للدول الاعضاء في المنظمة العالمية أم لا وهو ما سوف نفرد له المطلب التالي .

---

(١) A. Veredross, La compétence National dans le cadre de l'O.N.U. et l'ndependance de Etat R.G.I.P/N.2, 1965, P. 321.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"Par cette recommandation L'Assemblée reconnait qu'elle peut intervenir, S'il S'aqir d'une violation des droit pas affaires essentiellement domestiques en vertu de l'article 2 a linéa 7 de la charte, mais des questions devenuse, en principe, des affaires internationales, bien que les Etats ne soient pas encore juridiquement obliqés d'accorder aux individus des droit d'elermines».

المطلـــب الثانـــي

الجهة المختصة بتحديد الاختصاص الداخلي

١١٩ - تمهيـــد :

جدير بالذكر أن من اهم المشاكل النظرية والعملية في آن واحد التى يثيرها تطبيق المادة ٧/٢ من ميثاق الامم المتحدة مشكلة تحديد الجهة المختصة بالفصل فيما قد يثور بين اجهزة المنظمة والدولة المعنية من خلاف حول مدى دخول المسألة ، موضوع البحث ، في صميم الاختصاص الداخلي لهذه الدولة .

وقد انقسم الفقه الدولي في هذا الصدد إلى اتجاهات شتى حيث يرى البعض أن الفيصل في ذلك هو الدولة المعنية فهى التى تستطيع أن تحدد ما إذا كانت المسألة المعروضة تدخل في صميم اختصاصها الداخلي أم لا . في حين يرى اتجاه آخر أن المنظمة الدولية هي الفيصل في ذلك . ونعرض فيما يلي لهذه الاتجاهات المختلفة وصولا لتحديد الرأى الراجح من وجهة نظرنا .

١٢٠ - الاتجـاه الاول :

وهو الاتجاه المعارض لان يكون الاختصاص للمنظمة العالمية في تحديد ما إذا كانت المسألة المطروحة تعد من الشئون الداخلية للدولة أم لا .

ويرى انصار هذا الاتجاه أن الدولة هى الجهة المعنية بتحديد الاختصاص ويستند إلى أن تدخل المنظمة الدولية في الشئون الداخلية يعد قيدا على سيادتها ، ومن ثم فإنه في حالة الخلاف يجب تفسير هذه المسألة في اطار سيادة الدولة . ويدعم هذا الرأى وجهة نظره بأن المحكمة الدائمة للعدل الدولى قد أوضحت في قضية المناطق الحرة عام ١٩٣٢ أنه في حالة الشك في تفسير القيود المفروضة على سيادة الدولة ، فإنه يجب أن يكون التفسير

ضيقاً ، ولذلك يجب تفسير قيد الاختصاص الداخلي بما فيه صالح الدولة[1] .

ويؤكد كلسن أن تفسير الامور التي تمس سيادة الدولة يجب أن يكون تفسيرا ضيقا ، ولا جدال في أن اختصاص المنظمة الدولية بمسألة يحكمها الاستثناء الوارد بالمادة ٢/٧ ، يعتبر قيدا على سيادتها ومن ثم يجب أن يؤخذ في الاعتبار بوجهة نظر الدولة التى تعمل على حماية سيادتها ، ومن ثم تكون لكل دولة عضو فى الامم المتحدة الحق في أن تقرر ما إذا كانت المسألة المعروضة تدخل في نطاق سلطانها الداخلي[2] .

وقيل أنه في بعض الاحيان وبصرف النظر عن القيود التى يفرضها القانون الدولى على فكرة السلطان الداخلي ، فإنه توجد بعض المجالات المحددة التى تدخل دائما في نطاق السلطان المانع والانفرادى للدولة . والقول بغير ذلك يعني أنه لا توجد ثمة سيادة ، وعلى أحسن الاحوال لا تكون هناك سوى سيادة مرخص بها تستند على موافقة المجتمع الدولي ، التى يستطيع أن يستردها في أي وقت وتشمل تلك المجالات : تنظيم الرسوم الجمركية ، قبول الاجانب ، سلطة التشريع[3] . ويفهم من هذا الرأى أن الدولة هى الجهة المنوط بها تحديد الاختصاص الداخلي والقول بغير ذلك

(١) انظر في ذلك :

KAROWITZ — S — mark. Some prospects of soverignty in international law - R.C.A.D.I, Vol I, 1961, P. 176.

(٢) انظر : KELSEN. H., The law of the United Nations, New york, 1950, P. 529.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"Since Article 2 Par. (7), does not confer upon an organ of the United Nations the power to determine what matters are essentially within the domestic jurisdiction of state, only the state concerned is authorised to decide this question, and that consequently the court has to decide the dispute concerning its jurisdiction in favour of the party which claims the dispute to arise out of matter which is essentially within its domestic jurisdiction."

(٣) انظر في هذا الرأى والرد عليه د. ويصا صالح – المرجع السابق – ص ١١٧ .

يتعارض مع فكرة السيادة .

وينتقد البعض هذه الاتجاهات مؤكدا أنه يجب أن يفصل في هذه المسائل على ضوء الطابع النسبي للسلطان الداخلي كما ورد في قضية مراسيم الجنسية سنة ١٩٢٣(١) في هذه القضية كان الحق الذى أدعى بأنه يدخل تلقائيا في السلطان الداخلي للدولة هو حق منح الجنسية لطالبيها من الاجانب ولقد ابدت المحكمة الدائمة للعدل الدولي أن تحديد ما إذا كانت مسألة معينة تدخل في نطاق السلطان الانفرادى للدولة من عدمه ، أمر نسبى بصفة أساسية يتوقف على تطور العلاقات الدولية .

كما أن المسائل التى تدخل في نطاق السلطان الداخلي مثل تنظيم الجمارك ودخول الاجانب ، يمكن أن تتضمنها معاهدة دولية – في هذه الحالة – ولا يجوز بعد ذلك التمسك بشأنها بمبدأ السلطان الداخلي(٢) .

كما ينتقد هذا الاتجاه من ناحية أخرى بأن المادة ٢/٧ من الميثاق تعد جزءا من المعاهدة التى تضع النظام الاساسي للامم المتحدة ومن ثم يجب عدم تفسيرها في عزله عن باقي الاجزاء الاخرى من المعاهدة ، وفقا للقاعدة العامة في تفسير المعاهدات . إذ لابد أن يتوقف معناها على مواد الميثاق الأخرى . كما أنه يجب الا يفهم أن واضعى ميثاق الامم المتحدة قصدوا بالمادة ٢/٧ أن يبطلوا ما تعاقدوا عليه أو التقليل من شأنه عن طريق الاخلال بالاغراض الاساسية للمعاهدة(٣) .

١٢١ – الاتجاه الثاني :

وهو الذى يؤيد اختصاص اجهزة الامم المتحدة في تحديد الاختصاص الداخلي ، ويستند انصار هذا الاتجاه إلى الحجج التالية :

(١) انظر في ذلك مطبوعات المحكمة الدائمة .. P.C.I.J, B. 4, P. 23
وانظر ايضا د. محمد مصطفى يونس – المرجع السابق – ص ٣٧٨ ، ٣٧٩ .
وأنظر ايضا د. ويصا صالح المرجع السابق ص ١١٧ .

(٢) د. ويصا صالح – المرجع السابق ص ١١٧ وما بعدها .

(٣) د. ويصا صالح – المرجع السابق ص ١١٩ .

١ – أنه من الواجب مراعاة الطابع المتطور والنسبي لمبدأ السلطان الداخلي . ذلك لان فكرة الاختصاص الداخلي فكرة نسبية ومتطورة ومتغيرة ، ولا يمكن أن تأخذ وضعا ثابتا لا يتغير . وذلك ترتيبا على ما تتسم به الاحداث الدولية من تقلب شديد يصبح من الجائز معه للمجتمع الدولي أن يتدخل في بعض المجالات التي كانت تعتبر في الماضى جزءا من السلطان الداخلي للدولة ، الذى لا يجوز التدخل فيه ويؤكد هذه النسبية ما قررته المحكمة الدائمة للعدل الدولي في رأيها الاستشارى من أن تحديد ما إذا كانت مسألة ما تدخل في نطاق السلطان الداخلي للدولة بصفة انفرادية هو امر نسبي بصفة اساسية يتوقف على مدى تطور العلاقات الدولية[١] . ومن ثم يترك أمر تحديد السلطان الداخلي لاجهزة المنظمة العالمية[٢] وهو ما أكده جانب آخر من الفقه أن النطاق المحدد لمجال السلطان الداخلي للدولة ليس مطلقاً ، نظرا لتطور القانون الدولي فضلا عن اختلافه من دولة إلى أخرى تبعا لما إذا كانت توجد ثمة معاهدات تحكم المسألة محل البحث من عدمه ، ويمكن القول بصفة عامة – وفقا لهذا الرأى – أن كل المسائل التى وردت بشأنها التزامات دولية في ميثاق الامم المتحدة أو في الاتفاقات الدولية أو في العرف الدولي تخرج من النطاق المحفوظ[٣] .

ويرى العلامة جورج سيل أن احتجاج الدول المعنية بدخول موضوع البحث في جوهر اختصاصها الداخلي أن هو إلا دفع لجهاز المنظمة المختصة أن يقبله أو يطرحه وفقا لما يراه حقا وعدلا ، ويستحسن الاستاذ جورج

---

(١) انظر فى هذا : Publications of the Court, Series B, No. 4 Feb. 7, 1923.
وانظر في التعليق على الرأى الاستشاري للمحكمة الدائمة :
LAWRENCE PREUSS, Article 2, Par. (7) of the charter of U.N. and mtters of domestic juridiction, R.C.A.D.I., 1949, Vol. I P. 563.

(٢) د. ويصا صالح المرجع السابق ص ١٣٣ .

(٣) الاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم – المنظمات الدولية – طبعة ثانية – سنة ١٩٦٦ مطبعة نهضة مصر – القاهرة – ص ١٠٢ وما بعدها .

سيل أن يطلب الجهاز المختص في هذه الحالة الرأى الاستشارى للمحكمة الدولية[1] .

ويستند البعض إلى الواقع العملى وما جرى عليه العمل داخل اروقة الامم المتحدة مؤكدا أن الامم المتحدة قد تعرضت لبحث العديد من المسائل رغم احتجاج الدول المعنية بدخولها في صميم اختصاصها الداخلي ، الامر الذى يمكن معه القول بأن المنظمة قد جرت على منح نفسها الحق في الفصل في مثل هذا الدفع[2] .

وإذا كان لنا أن ندلو بدلونا في هذا الخلاف الفقهى ، فإن نقطة البداية تنطلق من مقدمة مفادها أن مسألة الاختصاص الداخلي تعد في ذاتها فكرة قانونية – من وجهة نظرنا – ومن ثم فإن الجهة التى تختص بتحديدها لابد وأن تكون بالدرجة الاولى جهة قانونية .

ولما كانت فكرة الاختصاص الداخلي ترتبط – بالضرورة – بقواعد القانون الدولي والمصلحة الدولية أو الاهتمام الدولى International Concern فإن ترك أمر تقديرها لأيا من الجهتين (الدولة – أو الاجهزة السياسية في المنظمة) يعد اخلالا بأبسط القواعد القضائية المتمثلة في وجوب ألا يكون

(١) Gorges Scell, Droit International public les editions Domat — Montchrestien — Paris, 1944, P. 85.

ويؤكد أن :

"L'exception, tirée du domaine reservé peut assi bien étre invoquee devant un tribunal international pour l'obliger à se dessaisir."

(٢) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق ص ٨٦ .

والاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم – المرجع السابق – ص ١٠٣ ، ١٠٤ ويذكر أمثلة لذلك :

« أن الجمعية العامة ناقشت مسائل متعددة على الرغم من القول بتعلقها بالاختصاص الداخلي للدول كنظام الحكم في اسبانيا ، واستيلاء الحزب الشيوعي على الحكم في تشيكوسلوفاكيا ، والتمييز العنصرى في جنوب افريقيا » .

وانظر ايضا د. ممدوح شوقي مصطفى – الامن القومي والامن الجماعي – رسالة دكتوراه كلية الحقوق – جامعة القاهرة – مطبعة جامعة القاهرة – سنة ١٩٨٦ ص ١٧١ ، ١٧٢ .

صاحب المصلحة في النزاع حكما في نزاعه ، أى خصما وحكما في آن واحد . وترتيبا على ما تقدم فإننا نترك أمر تحديد هذه المسائل إلى جهاز قضائي دولي – وهو بلا شبهة – محكمة العدل الدولية باعتبارها الجهة الاصيلة المختصة بالمسائل القانونية وفقا لما نص عليه النظام الاساسي لمحكمة العدل الدولية في المادة ١/٣٦ التى جرى نصها على « تشمل ولاية المحكمة جميع القضايا التى يعرضها المتقاضون ، كما تشمل جميع المسائل المنصوص عليها بصفة خاصة في ميثاق الامم المتحدة أو في المعاهدات والاتفاقيات المعمول بها » ولعل المادة بهذا المعنى تكون صريحة في اختصاصها بكافة المسائل المنصوص عليها في ميثاق الامم المتحدة ولاشك أن المادة ٧/٢ من الميثاق وما يثار بشأنها من خلافات ، يكون مناط الفصل فيها لمحكمة العدل الدولية وفقا لما ورد صراحة في النص المتقدم ، مما كان يغنينا عن الدخول في خلاف فقهى لا جدوى من ورائه أمام صراحة النص .

ولعل ما قرره مجمع القانون الدولي في قراره الصادر في ٢٩ ابريل سنة ١٩٥٤ ما يدعم وجهة نظرنا في هذا الصدد . فقد رتب القرار في مادته الثالثة نتيجة على أنه « إذا ما صارت أية مشكلة أو خلاف متعلق بالاختصاص الداخلي فإن مسألة الفصل فيها إنما يرجع بالدرجة الاولى إلى جهاز قضائي دولي »[١] . ويؤكد ما نقول به ايضا ما قررته محكمة العدل الدولية من أن تفسير نصوص أى معاهدة لا يعتبر من المسائل الداخلة في صميم الاختصاص الداخلي وإنما من المسائل التي يحكمها القانون الدولي العام ومن ثم تدخل في اختصاص المحكمة[٢] .

---

(١) **"Le point de savoir si, dans un cas déterminé, l'objet du différend reléve ou non du domaine réservé est, en cas de contestation, une question eminemment propre à être tranchée par un organe juridictionnel international".**

(٢) **"The interpretation of the terms of treaty for this purpose could not be considered as a question essentially within the domestic jurisdiction of a state. It is a question of international law which, by its very nature, lies within the competance of the court".**

ويؤكد ما نقول به أيضا ما ذهب إليه جانب من الفقه الدولى أن مسائل التفسير تخضع بالضرورة لمحكمة العدل الدولية فهى جهة الاختصاص الاصيل في هذا الصدد[1] .

(١) — Hudson, The twenty-eighten year of the world court, A.J.I.L., 1950, No. I, P.9.

البـــاب الثانـــــي

التزامات الدول المتعلقة بالاقليات

ونعرض في هذا الباب لفصلين نتناول في أولهما التزامات الدول المتعلقة بالأقليات في ظل عصبة الامم . أما الفصل الثاني فنخصصه لألتزامات الدولة المتعلقة بالاقليات في ظل الامم المتحدة .

الفصـــــل الاول

التزامات الدول المتعلقة بالاقليات

في ظل عصبة الأمـــم

الفصـــل الأول

التزامات الدول المتعلقة بالأقليات في ظل عصبة الأمم

١٢٢ - الأقليات قبل نشأة عصبة الأمم :

ظهرت الأهمية الواضحة بصدد التزامات الدول المتعلقة بالأقليات قبل الحرب العالمية الأولى ، إذ أبرمت العديد من المعاهدات الخاصة بالأقليات ، خاصة بين الدول الأوربية وبعض الامبراطوريات كالامبراطورية العثمانية على سبيل المثال(١) . بغرض حماية الأقليات الدينية والعنصرية واللغوية في هذه الامبراطوريات ، وقد تعهدت الدول في هذه المعاهدات بتطبيق العدالة والمساواة في معاملة الأقليات المنتمية إليها ، فكفلت معاهدة وستفاليا سنة ١٦٤٨ حرية مباشرة العبادات المختلفة للأقليات(٢) ، وكذلك الشأن بالنسبة

---

(١) كالمعاهدة المبرمة بين النمسا والامبراطورية العثمانية سنة ١٦١٥ بغية حماية الأقليات اليهودية والمسيحية في الامبراطورية حيث نصت في مادتها السابعة على أنه :

"Caux qui prafessent être le peuple de jesus-christ et qui obeissent au Pape de quelque denomination que ce soit, ecclesiastiques, moines ou jesuites, auront le droit de construire-les eglises dans les Etats du serenissime Empire des Turcs ou ils pourront d'aprés leux usage, conformément au statut de leux ordre et d'aprés l'antique rite, lire l'evangile, se réunir en Assemblées et Uaquer au service divin, ils seront traités avec bienveillance par le sérénissime empereur des turcs et par ceux qui dépendent de lui .... ".

أنظر في ذلك :

— Antoine Hobza ; Questions De Droit International, R.C.A.D.I, tome 5, 1924 IV. P. 409.

(٢) وهي معاهدة أبرمت في ١٥ مايو سنة ١٦٤٨م لأنها حرب الثلاثين بين أسبانيا الكاثوليكية والأمارات المتحدة البروتستانتية في أوربا الغربية ، وذلك لحماية حقوق الأقليات البروتستانتية في أوربا .

لمعاهدة سنة ١٦٦٠ بين بولونيا ، وبروسيا ، والسويد ، وفي سنة ١٦٩٩ أبرمت معاهدة أطلق عليها معاهدة كارل واتز بين الامبراطورية الرومانية وبولونيا ، نصت في مادتها السابعة على حماية الأقليات الكاثوليكية الرومانية في بولونيا ، وقد أوردت المعاهدة في مادتها السابعة جزاءا دوليا في حالة انتهاك حقوق هذه الأقلية الدينية ، مفاده أن الطلبات التى تتضمن شكاوي الأقليات في حالة انتهاك حقوقهم تقدم إلى ممثل الامبراطورية لنظرها[١] . وفي معرض التعليق على هذا النص يتجه جانب من الفقه إلى أن هذا الجزاء وإن كان شكليا – وهذه حقيقة – نظرا لسيطرة فكرة سيادة الدول خلال هذا القرن ، إلا أن ما يلفت النظر أن فكرة الحماية الدولية للأقليات كانت حقيقة قائمة بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معان »[٢] .

وحرى بالذكر أن ثمة معاهدة أخرى أبرمت بين روسيا وتركيا سنة ١٧٧٤ نصت في مادتها السابعة على التزام الباب العالي بحماية الديانة المسيحية وضمان إقامة الشعائر الدينية الخاصة بالأقليات المسيحية ، كما أعطت المادة حقا لوزراء الامبراطورية الروسية بأن توفد ممثلين لها لتشييد وبناء الكنائس الجديدة للأقليات المسيحية[٣] . كما ابرمت معاهدة أخرى بين

(١) جرى نص المادة السابعة من معاهدة (Carlowitz) على :

"... il sera permis à l'ambassdeur de pologne prés de la sublime porte d'exposer devant le trône impérial toutes les demandes qu'il aura ordre de faire au sujet de la religion".

وأنظر في ذلك : A. Hobza, Op. Cit. P. 409.

(٢) أنظـر : A. Hobza, Op.Cit. P. 409.

إذ يؤكد في معرض تعليقه على هذا النص أن :

"La saction est formulée, il est urai, dans des termes modérés et respectant la souveraineté de l'Etat, mais il importe de constater qu'ily a ici une protection international des minorités religieuses dans le vrai sens du mot."

(٣) أنظـر : A. Hobza, Op. Cit. P. 409.

حيث أورد نص المادة السابعة من الأتفاقية المبرمة سنة ١٧٧٤ بقوله :

"La Sublime Porte porte promet de protéger constamment la religion chrétienne et ses églises, et aussi elle permet aux Ministres

النمسا والمجر من زاوية وتركيا من زاوية أخرى فى ٢١ ابريل سنة ١٨٧٩ ، حيث نصت في مادتها الثانية على حماية الأقليات من المسلمين في كل من النمسا والمجر ، وكفالة الحرية الكاملة لهم في ممارسة شعائرهم الدينية ، وكذلك عباداتهم وتقاليدهم ، واعتبار أى اعتداء ضد هذه الأقلية المسلمة سواء على أموالهم أو دياناتهم يعرض مرتكبه للعقاب(١) . كما تضمن بروتوكول مؤتمر لندن عام ١٨٣٠ بشأن استقلال اليونان بنودا تستهدف حماية الأقليات .

وفي معاهدة باريس المبرمة في ١٨٥٦/٣/٣٠ بين فرنسا وتركيا نصت في مادتها التاسعة على عدم التفرقة بسبب الجنس ، وقد التزم الباب العالى فى هذه المعاهدة بالمساواة في المعاملة بين سائر رعاياه ، وبحماية رعاياه من المسيحيين . كما تضمنت معاهدة سنة ١٨٥٨ بين فرنسا والصين وفرنسا واليابان نصوصا خاصة بحماية الأقليات(٢) .

= de la cour imperiale de Russide de faire dans toutes les occasions des representations, tant en faveur de la nouvelle eglise de constantinople ....''.

(١) ''Le nom de sa Majesté le sultan continuera à être prononcé dans les priéres publiques des Musulmans comme par le passé. En tant qu'il serait d'usage de hisser le drapeau attoman sur les minarets, cet usage sera respecté''.
Le respect de la religion musulmane s'imposait d'autant plus que les deuxprovinces n'avaient été placées par le congrés de Berlin que sous l'administration de l'Autrich - Hongrie, tandis que la souverineté appartenait à la Turquie comme auparavant.''
أنظر في ذلك : A. Hobza, Op.Cit. P. 413

(٢) أنظر في هذه المعاهدات :
— L-Cavaré, Le droit international public positif, tom 1, 1961- P. 287.
— Partick Thormberry. Op. Cit. P. 426.
— J. Rochette, L'individu devant le droit international, Paris, 1956. P. 49 ets =

وفي معاهدة فيينا سنة ١٨١٥ نصت المادة ٨ على كفالة الحرية الدينية لسكان البلاد المتنازل عنها لدول تدين بعقيدة مختلفة عن عقيدتها بقولها « ضمان الاعتراف لكل السكان بصرف النظر عن عقائدهم وأديانهم بالحماية المتساوية » . وفي معاهدة برلين المبرمة فى ١٨٧٨/٧/١٣[1] بين المانيا وتركيا عممت الشروط الخاصة بحماية الأقليات حيث ألزمت الدول الجديدة المنسلخة عن تركيا (رومانيا – الصرب – الجبل الاسود) بأن تضمن الحريات والحقوق الفردية لكل الأفراد دون تمييز بسبب العنصر أو العقيدة ، وكان هذا الالتزام من الأهمية بمكان ، حيث أعتبر شرط للأعتراف بالدولة الجديدة . فلاشك أن نصوص هذه الاتفاقية كانت هاديا أستوحت منها معاهدة السلام المبرمة فى عام ١٩١٩ نصوصها ، فلقد لعبت هذه الأتفاقية دورا سياسيا وقانونيا هاما ، بحيث أعتبرت – وبحق – المحك

▬ وأنظر أيضاً من الفقه العربي .

(١) الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – أزمة حقوق الانسان في جنوب افريقيا – الهيئة العامة للكتاب والأجهزة العلمية – مطبعة جامعة القاهرة – سنة ١٩٧٠ ص ٥ وما بعدها .

(٢) الاستاذ الدكتور/ محمد اسماعيل على السيد – مدى مشروعية السيادة الاسرائيلية في فلسطين – عالم دار الكتاب – القاهرة – سنة ١٩٧٥ ص ٩٩ .

(١) الاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم – القانون الدولي العام – المرجع السابق – ص ٥٢٤ والاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – القانون الدولى العام – المرجع السابق – طبعة ثالثة – مكتبة الجلاء الحديثة سنة ١٩٧٦ ص ١١٠ والاستاذ الدكتور/ محمد اسماعيل السيد – المرجع السابق ص ٩٩ ، ١٠٠ .

وأنظر أيضاً في هذا الصدد

Dhirendranath Sen., The problem of Minorities, Universites of Calcutta, 1940, P. 165

حيث يقرر أن :

"The treaty of Berlin of 1878, which imposed religious to leration for their respective minorities on the newly created states and on autononus principalities such as Blgaria, Serbia and Roumania as a condition precendent to international recognition of their existence and the treaty of Vienna of 1814 between the Netherlands, Great Britian, Russia, Prussia and Austria regarding reunien of Belgium with Holland".

الأساسي لتنظيم التزامات الدول في مواجهة رعاياها من الأقليات ، بل ولا نبالغ القول عندما تؤكد أنها كانت المصدر الأساسي لميلاد فكرة التدخل الانساني لحماية الأقليات في مواجهة دولهم[1] .

وقد أكد مؤتمر برلين سنة ١٨٨٥ بشأن نظام الأقاليم في أفريقيا الوسطى على مبدأ حرية العقيدة والتسامح الديني ، واشتركت فيه جميع دول أوروبا وأمريكا[1] .

ونخلص من جماع هذه المعاهدات والاتفاقات والبروتوكولات أنها تضمنت مبدأين هامين :

أولهما : أن الأقليات المعنية بها هي الأقليات الدينية والجنسية والقومية واللغوية

وثانيهما : أنها تضمن بصفة عامة حق الحياة وحق الحرية لجميع القاطنين على أرض الدولة دون تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين[2] .

---

(١) أنظر في تأكيد وجهة نظرنا المعروضة بالمتن :

— M.ch. Dupuis, Droit de la paix, R.C.A.D.I tom 32, 1930-II, P. 49.

حيث يؤكد في هذا الصدد أن :

"Les dispositions du Traité de Berlin peuvent s'expliquer par an mélange assez complexe d'influences politiques et d'influences juridiques la politique - inspirée par le sentiment qui y joue souvent son rôle - a porté des gouvernements a se faire l'echo de l'interet passionné que leurs nations portaient à des coreligionnaires ou à des compatriotes courbés sous le joug d'Etats etrangers. Ella a decté certaines stipulations qai ouvraient des titres à l'intervention dans la but ou sous la pretexte de protegar tellas ou tells categories de sujets contre l'oppression de teur souverain".

J.P.A. Francois, Regles generals, du droit de la paix R.C.A.D.I. 1938., 4 , P. 141.

أنظـر :

L. Oppenheim, International law Atreatias Vol I peace longmans greens and Co. London, 1948, P. 650

(٢) أنظر الأستاذ الدكتور/ محمد اسماعيل على السيد – المرجع السابق ص ١٠٠ وما بعدها .

ومفاد هذا المبدأ تحقيق المساواة في الحقوق السياسية والمدنية وحرية إمتهان المهن وتقلد الوظائف وممارسة الصناعات والتكلم باللغات الخاصة في التجارة والصحافة ووسائل النشر بصفة عامة ، وفي العلاقات العامة وأمام المحاكم وحق الأطفال في تلقي التعليم بلغاتهم الخاصة ، والحق في التجنس .

كما أن هذا المبدأ يكفل حق الأقليات في إنشاء جميعات ومعاهد خيرية ودينية وإجتماعية وأن يتكلموا فيها بلغاتهم ويمارسوا شعائر دينهم ، ويضمن لهم الحق في الإنتفاع بالخدمات العامة في الدولة وبذات الأجر الذى يتمتع به غالبية السكان فيها . على نحو ما سوف يأتى بيانه عند تناولنا لبعض هذه الحقوق تفصيلاً في البنود التالية .

١٢٣ – بداية اهتمام المجتمع الدولى بحقوق الأقليات في ظل عصبة الأمم :

تبدى الاهتمام الدولى الكبير بصدد حماية حقوق الأقليات إبان عهد العصبة فيما شهدته هذه الحقبة من مؤتمر للسلام عُقِدَ في يناير سنة ١٩١٩ ، ظهر أثره الواضح في المعاهدات الجماعية والثنائية التي أمبرمت بغية حماية حقوق الأقليات في تلك الآونة ، كما ظهرت تلك الأهمية في الاعلانات الفردية التي التزمت بموجبها الدول التى أصدرتها بحماية حقوق الأقليات المنتمية إليها ، فضلا عن إهتمام القضاء الدولى بهذه المسألة متمثلا في الآراء الاستشارية التى أصدرتها المحكمة الدائمة للعدل الدولى .

فلقد عُرِضتَ هذه المسألة على بساط البحث في مؤتمر السلام المنعقد في ١٠ يناير سنة ١٩١٩ ، حيث أُشِيرَ إليهما في المشروع الثاني لعهد العصبة الذى وضعه الرئيس ويلسون والذى جاء فيه « أن العصبة ستلزم جميع الدول الجديدة لدى الإعتراف بها وباستقلالها ، بأن تعطى جميع الأقليات الخاضعة لسلطتها معاملة مماثلة من الناحية القانونية ، والفعلية كتلك التى يتمتع بها أغلبية السكان فيها[١] . ومن ثم يتضح أن هذا المشروع رأس مبدأ

(١) أنظر في ذلك :

نص مادة المشروع الذى قدمه الرئيس ويلسون بقوله :

= "The league of nations shall require all new states to bind

هاما في إشتراط المساواة الفعلية والقانونية في المعاملة بين الأقليات والأغلبية من سكان الدولة حالة الاعتراف بها لدى عصبة الأمم ، مما كان له أبلغ الأثر فيما تضمنته معاهدات الأقليات التى أبرمت بعد ذلك من نصوص إستهدفت حماية حقوق الأقليات والعمل على تحقيق المساواة الفعلية والقانونية في المعاملة مع غالبية الشعب .

وجلى بالبيان أنه عندما قامت عصبة الأمم لم يذكر مبدأ حماية الأقليات في ميثاقها ، إلا بالنسبة للدول المهزومة ، وأعفيت الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى ونحوها من هذا النظام الذى جاء ذكره في المادتين ٨٦ ، ٩٣ من معاهدة فرساى[١] . مما يدل على العناية الفائقة للحقوق الانسانية للأقليات عقب الحرب العالمية الأولى[٢] كما أبرمت معاهدات أخرى خصيصا لهذا الغرض[٣] .

= themselves as a condition precendent to their recognition as independant or autonomous states to accord to all recial or exactly the same treatment and security both in law and in fact, that is accorded to the racial or national majority of their people".

راجـــع :

— André N. Mandelstam, la protection international des droits de l'homme, R.C.A.D.I. IV tome 38 1931, P. 133.

وراجع أيضاً :

— Dhirendranath Sen, op.cit. P. 37 etc.

(١) أنظر الاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي – الأقليات وحقوق الانسان في الفقه الدولى – مقال منشور بمجلة السياسة الدولية – المجلد الحادى عشر سنة ١٩٧٥ ص ١٢ .

(٢) الاستاذ الدكتور/ على صادق أبو هيف – القانون الدولى العام – المرجع السابق ص ٢٧٣ وما بعدها .

(٣) فالمعاهدة المبرمة مع بولونيا على سبيل المثال نصت في المادة الثانية على :

"Le Gouvernement polonais s'engage à accorder'a tous les habitants pleine et entiere protection de leur vie et de leur liberté, sans distinction de naissance, de nationalité, de langage, de race ou de religion. Tous les habitants de la polongne auront droit au libre exercice, tant public que privé, de toute foi, religion ou croyance, = dont la pratique ne s sera pas incompatible avec l'ordre public et

وفرضت التزامات على سبعة عشر دولة توجد كلها وسط وشرق أوربا عدا العراق ، وألزمت هذه الدول باصدار التشريعات الوطنية لحماية حقوق الأقليات[1] ، كما أصدرت عدة دول اعلانات فردية من جانبها لحماية الأقليات وكشرط لقبولها في عصبة الأمم[2] .

---

les bonnes moeurs."

كما ورد بالمادة السابعة من المعاهدة ذاتها أن :

"assure à tout les ressolissants polonais l'egalité devant la loi, au sens le plus large du mot, c'est, a drire aussi bien pour les droits politiques que pour les droits civils."

أنظر في شرح هذه الاتفاقية وغيرها :

Maurice Bourquim ; Droit International de la paix R.C.A.D.I, tom 35-1931-1-P. 172.

(١) أنظـر J. Rochette ; op.cit, P. 50

حيث تقرر في هذا الصدد :

"L'ensemble des principaux actes internation aux prevoyant un régime special pour la protection des minorites été imposé a 17 Etats appartmant tous, sauf l'Irak, à l'Europe centrale et orientale, et ayont l'obligation de promulguer une l'egislation nationale sur le droit des minorites."

(٢) أنظـر أيضـاً J. Rochette op.cit. P.51

وراجـع L. Cavaré, op.cit. P. 288

اذ يذكر في هذا الصدد معاهدات الصلح التي ابرمت بشأن الأقليات في عهد العصبة

"Tout un statut des minorités a été élabré definissant les droit de celles-ci contenant des garanties en leur faveur imposant des obligations respectives à l'Etat et aux Minorités. On le troune dans les traites de paix : Traite de saint-Germain du 10 Septembre 1919 entre les Pussances alliees et l'Autriche "art 62 - 69) : Traite de Neuilly du 27 novembre 1919 avec la Bulgarie" art. 49 a 57) : Traite dé trianon du 4 juin 1920 avec la Hongrie "art. 53 ets" : Traite de lausanne du 24 juillet 1923 avec la Turquie (art. 30 a 45 b) les traite des Minorités : Traité du 28 juin 1919 entre les puissances allieés et la Pologne, de saint Germain du 10 septembre 1914 entre les Pussances allieés et l'Etat serbo — Croate — solvene de sait Germain 10 september 1919 avce la Tchéco slovaquie de Paris du 9 =

وتضع هذه المعاهدات والاعلانات نظاما يتضمن الحقوق الأساسية للأقليات ، بما في ذلك الحق في الحياة وفي حرية الاقامة والسكن والهجرة ، وحق الملكية والعمل ، وحرية العقيدة ، وحق الأقلية في استعمال لغتها في تعليمها الخاص على نحو ما سوف يأتي بيانه في البنود التالية ، ومن ثم يمكن حصر مضمون نظام حماية الأقليات ابان عهد العصبة وفقا للتطبيق العملي على الصعيد الدولي في اربعة مجموعات من النصوص :

الأولى : معاهدات خاصة سميت بمعاهدات الأقليات ، وأبرمت بين الحلفاء المنتصرين ، وكل من يوغسلافيا ، ورومانيا ، واليونان وتشيكوسلوفاكيا ، وبولونيا . وعلى سبيل المثال فإن المعاهدات المبرمة بين الحلفاء وبولونيا في ٢٨ يونيو سنة ١٩١٩ نصت على أن الرعايا البولونيين ذات الأقلية اللغوية والدينية أو الجنسية ، يتمتعون بنفس المعاملة والحماية أمام القانون سواء بسواء مع غالبية رعايا الدولة المنتمين إليها . وعلى وجه الخصوص حقهم في

= december 1919 avce la Roummainie, convention de Neuilly entre Gréce et la Bulgaire du 27 novembre 1919, Traité de séveres avce la Grece du 1920 modifié par protocole de leusanne du 24 jullet 1923, les Declarations unilaterales de certains Etats admis dans la S-D-N dont l'adminssion a été subordonnee au respect de ces clauses : Ablanie, Esthonie, Finland, Lettonie, Lithuonie, Certaines Conventions Speciales entre Etats directement interessés : Convention Allmane - Pologne du 15 mai 1922 relative à la Haute-silêsi, convention relative a Memel du 8 mai 1924 entre la France, la Royaume-Uni, L'Italie, le Japon d'une part et la lithuanie d'autre part".

وأنظر أيضاً :

Gorges Scell, Droit International Public Paris les Editions Domat Montchresien 1944. P. 424.

وراجع الأستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – مقال حماية الأقليات – المرجع السابق ص ٩

المساواة مع بقية الرعايا في تأسيس مدارسهم وتنظيماتهم الاجتماعية والدينية ، وحق استخدام لغتهم الخاصة ، وممارسة عقائدهم[1] .

الثانية : نصوص خاصة بحماية الأقليات ، وضعت في معاهدات الصلح التى أبرمت مع الدول المهزومة وهى النمسا ، والمجر ، وبلغاريا ، وتركيا . وعلى سبيل المثال فإن المعاهدة المبرمة بين الحلفاء والنمسا في ١٠ سبتمبر سنة ١٩١٩ المبرمة في سانتي جرمان تضمنت في نصوصها من المادة ٥٢ إلى ٦٩ حقوقا خاصة بالأقليات المساوية الدينية واللغوية والجنسية ، حيث أحاطتها بحماية تمثلت في حقها في الحياة ، دون ما تمييز عن بقية الرعايا ، وحرية ممارسة عقائدهم الدينية ، كما ورد بالمادة السادسة والستين حق هؤلاء الأقليات بالتمتع بذات الضمانات التى يتمتع بها الأغلبية خاصة فيما يتعلق بالمساواة أمام القانون والحقوق المدنية والسياسية والثقافية .

---

(١) أكد جانب من الفقه ما ورد بالمتن من حقوق بقوله :

"Thus in the treaty of June 28, 1919, between the Allied Powers and Poland, which is the model of the minorities, it is declared that Dolish nationals who belong to racial. religious, or lingustic minorities, shall enjoy the same treatment and security in law and in fact as the other Polish nationals. In particular, they shall have an equal right to establish, manage, and control at their own expense charitable, religious and social institutions, schools and other educational establishments with the right to use their own language, and to exercise their religion freely therein."

أنظر في ذلك :

A — Berriedale Keith, Wheaton's Elements of International law, Vol. I, London stevens and son's limited, London, 1929, P. 611.

كما ورد بالمادة التاسعة والستين أن هذه الالتزامات الملقاة على عاتق النمسا تكفل حمايتها عصبة الأمم على نحو ما سوف يأتي بيانه في القسم الثاني من هذا البحث[1]

الثالثة : نصوص خاصة بحماية الأقليات وضعت في معاهدات ثنائية أبرمت بين بعض الدول مثل المعاهدة التى أبرمت بين المانيا وبولونيا في ١٥ مايو سنة ١٩٢٢ .

الرابعة : تصريحات صدرت من جانب واحد من بعض الدول عندما أنضمت إلى عصبة الأمم وهى المانيا وأستونيا وليتونيا ، وفنلندا والعراق ، وهذه التصريحات الصادرة من جانب واحد ملزمة للدول التى أصدرتها[2] ، حيث تضع على عاتق الدولة واجب حماية الأقليات الموجودة على اقليمها والمنتمية إلى جنسيتها وتضمن للأقليات مساواتها مع الأغلبية أمام القانون ، وتضمن كفالة الحرية الدينية للجميع على السواء[3] . كما تضمن لها حق

---

(١) وردت النصوص المتعلقة بحماية الأقليات في معاهدة سانت جرمان على النحو التالى :

"Par l'article 63, elle s'oblige à accorder aux habitants de l'Autriche plenie et entiére protection de leur vie et de leur liberié, sans distinction de sanissance, de nationalité de langage de race ou de religion, ainsi que libre exercice de lour religion ou croyance : il y a la une stipulation tout à fait générale dont ne bénéficient pas seulement les Autrichiens, mais les etrangers par le seul fait qu'ils habitent l'Autriche.

(٢) أنظر الاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي – المرجع السابق ص ١٢ والاستاذ الدكتور/ أحمد سويلم العمرى – المرجع السابق ص ٨١٠ والاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم – المرجع السابق ص ٥٢٤ ، وجيرهارد فان غلان – القانون بين الأمم جـ ١ – تعريب عباس العمر – دار الآفاق الجديدة – بيروت ص ١١٩ ، ٣٢٠٠ .

وأنظر أيضاً Cavaré, op.cit., P.429

(٣) أنظر في ذلك A. Veredross, Régles Générales du droit international de la paix, R.C.A.D.I. 1929 — V — tom 30. P. 449.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"il est vrai nous trouvons de stipulation qui obligant les Etat à respecter la liberté religieuse, de luers ressortissants appartenant à une minorité de croyance determinée".

استعمال لغتها الخاصة وحماية تراثها الثقافي والحفاظ على عاداتها[1] . كما تكفل المساواة للأقلية مع الغالبية أمام القضاء وفى أهلية الاختيار للوظائف العامة ، وهو ما أكده المشروع الصادر عن معهد القانون الدولى - بهذا الصدد - عندما طلب من الدول أن تبرم فيما بينها اتفاقات عامة تخص الأقليات بحقوق ، وتلقى على عاتقها التزامات ، وكان المشروع يعنى بذلك الأقليات الجنسية والدينية واللغوية[2] .

وحرى بالذكر أن جانباً من الفقه الدولى يرى أن جميع صيغ المعاهدات الدولية التى أبرمت بشأن الأقليات في تلك الآونة تناولت نصوصا واقرارات فردية تكاد تكون واحدة في صياغتها[3] .

١٢٤ - موقف المحكمة الدائمة للعدل الدولي من قضايا الأقليات :

غنى عن البيان أن حقوق الأقليات كانت محل اهتمام القضاء الدولي في عهد عصبة الأمم . فقد تعرضت المحكمة الدائمة للعدل الدولي إلى هذه الحقوق من خلال ثلاثة آراء استشارية صدر منها اثنان عام ١٩٢٣ والثالث عام ١٩٣٥ .

ففي العاشر من سبتمبر سنة ١٩٢٣ تصدت المحكمة بالرأى الاستشارى بصدد بعض المستعمرات الألمانية في بولونيا ، وموقف الرعايا الألمان المقيمين في هذه المستعمرات والمتمتعين بالجنسية البولونية . فقد حاولت البانيا استغلالهم في بعض أعمال الفلاحة داخل الأقاليم المحتلة . وازاء استياء المانيا من مسلك الحكومة البولونية فقد طلب مجلس العصبة الرأى الاستشارى للمحكمة الدائمة للعدل الدولي ، وقد تصدت المحكمة لنظر المسألة باعتبارها من المسائل الداخلة في اختصاصها وتخضع لرأيها الاستشاري . وقد عبرت المحكمة في رأيها بأن الاجراءات المتخذة من قبل حكومة بولونيا وإن كانت

---

(١) أ.د./ بطرس بطرس غالي - المرجع السابق ص ١٢

(٢) لمزيد من التفصيل حول الحقوق والواجبات التى فرضها مشروع معهد القانون الدولى أنظر :
A.Verdross, op.cit - P. 450.

تتعارض مع التزاماتها الدولية ، إلا أنها أكدت حق المستعمر في استمرار احتلاله وزرع الأرض المستعمرة بما يفيد حق الحكومة البولونية في استغلال الرعايا الألمان في زراعة هذه الأرض[1] .

وفي الخامس عشر من سبتمبر سنة ١٩٢٣ طلب مجلس العصبة الرأى الاستشارى من المحكمة الدائمة للعدل الدولى فى مسألة قرار الحكومة البولونية باعتبار الرعايا الالمان القدامى المولودين على الأقليم البولوني المضموم إليها لا يكتسبوا الجنسية البولونية . فقد أعلنت المحكمة في رأيها الاستشاري أنها لا تتفق مع ما ذهبت إليه الحكومة البولونية ، وضرورة ضمان حقوق الأقليات وفقا للمعاهدات المتعلقة باكتساب الجنسية .

(١) "Colons allemends en Polonge — A La demande du conseil la cour permanete de Justice international a émis, le 10 septembre 1923, un avis concernant un certain nombre de colons, anciens ressortissants allemanets, devenus sujets polonais et ayant fait l'objet, de la part du Gouvernement polonais, de mesures entrinant leur expulsion des terres qu'ils occupaient.
La cour, aprés s'être prononcee affirmativement sur la compétence de la Société des Nations dans l'affaire qui lui avait été soumise — compétence qui avait été contéstée par le Gouvermement polonais —, a exprimé l'avis que les mesures adoptées par ce gouvernement n'étaient pas conformes à ses obligations internationales et a confirmé le droit des colons de continuer à occuper et à cultiver les terres sure lesquelles ils étaient établis.
أنظر في ذلك Petit Manuel de la societe des Nations,
Neuviem Edition Revisee et completee, Geneve, 1939, P. 222

كما قدرت أن نصوص الاتفاقية المتعلقة بموطن الأبوين تشير إلى أن العبرة بلحظة الميلاد للفرد ، ومن ثم يجب أن يتمتع من يولد على الأقليم البولونى من أبوين المانيين بالجنسية البولونية ومن ثم فهى أقليات جديرة بالحماية(١) .

وفي السادس من ابريل عام ١٩٣٥ أكدت المحكمة الدائمة للعدل الدولي في رأيها الاستشاري بشأن مدارس الأقليات في الْبانيا وجوب التزام هذه الأخيرة بالمحافظة على حق الأقليات في التعليم واستخدام لغتهم الخاصة ، دون ما تمييز بين الأغلبية من شعب الدولة وتلك الأقليات سواء من ناحية الجنس أو اللغة أو الديانة ، وعلى حقهم أيضاً في المعيشة في أمان داخل الدولة أسوة ببقية شعبها(٢) .

كما أكدت في ذات الرأى الاستشاري على أن التصريحات الصادرة من جانب واحد من الدول – بصدد التزامها بحماية حقوق الأقليات – ملزمة للدول التى أصدرتها(٣) .

---

(١) "Dans son avis émis le 15 septembre 1923, la cour, aprés s'être prononcée contre la thése du Gouvernement polonais selon laquella la garantie etablie par le traité de minorités ne s'etendit pas aux articles de ce traité relatifs à l'acquisition de la nationalité polonaise, a estimé que les disposition du traité relatives au domicile des parents se référaient uniquement au moment de la naissance de l'individu et que partant elles ne visaient pas, comme le soutenait le Gouvernement polonais, le moment de la mise en vigueur de traité aussi bien que le moment de la naissance.

أنظر في ذلك :

Petit manuel de la Societe des Nations, op.cit. P. 222.

(٢) أنظر في ذلك : Erich Kaufmann, Regles Generales de droit de la paix, R.C.A.D.I, 1935 IV P. 370

(٣) أنظر في ذلك : Petit Manuel de la Societe de Nations, op.cit, P. 223.

حيث ورد ما نصه

"Le 6 avril 1935, la cour, par huit voix contre trois, a formulé l'avis que la thése du Gouvernement albanais n'etait pas fondée". =

١٢٥ - المجتمع الدولي وحقوق الأقليات في عهد العصبة :

ذكرنا فيما سبق كيف عنى القانون الدولي بحماية حقوق الأقليات منذ القرن التاسع عشر ، عن طريق المعاهدات الدولية التى أبرمت في هذا الصدد ، والزمت تركيا مثلا في معاهدة باريس سنة ١٨٥٦ ، ثم في مؤتمر برلين سنة ١٩٧٨ بوجوب مراعاة العدالة والمساواة في المعاملة بين جميع الرعايا بلا تمييز . وكان المقصود بها حماية الرعايا غير المسلمين من مسيحين ويهود من العسف والاحجاف ، - في حين كان الظلم يعم ويشمل الجميع بما في ذلك الرعايا المسلمين أنفسهم - ولكن الأقليات الدينية في الدولة العثمانية وتركيا ، وجدت من يحميها في شخص الدول الأوربية المسيحية . وعمم مؤتمر برلين سنة ١٨٧٨ الألتزام الخاص بحماية الأقليات على الدول المسيحية ذاتها المنفصلة عن تركيا بموجب تلك المعاهدة (رومانيا - سربيا - الجبل الأسود)[١]

وحرى بالذكر أن العناية الجليلة بحمايه الأقليات تبدت في المجتمع الدولي في أعقاب الحرب العالمية الأولى فى معاهدات السلام التى أنهتها[٢] فقد أدت هذه المعاهدات إلى تغيير جذري في خريطة أوربا السكانية والسياسية نتيجة لتحول بعض الامبراطوريات الكبرى إلى دول صغرى مثل امبراطورية النمسا

* علماً بأن المحكمة أصدرت ذلك الرأى بموافقة ثمانية أصوات ضد ثلاثة
وراجع أيضاً Erich Kaufmann, op.cit. P. 370.

(١) الاستاذ الدكتور، وحيد رأفت - القانون الدولى وحقوق الانسان - المجلة المصرية للقانون الدولي - سنة ١٩٧٧ - المجلد الثالث والثلاثون
وأنظر أيضاً - L.Cavaré, op.cit. P., 287
J.Rocheet, op.cit. P., 49

(٢) أنظر : Dhirendranath sen, The Protection of Minorities op.cit. P., vi
والأستاذ الدكتور/ وحيد رأفت - المرجع السابق - ص ٢٧ .
والاستاذ الدكتور/ أحمد سويلم العمرى - اصول العلاقات الدولية - ط ٢ - ص ١٥٥ ، ٧٨٩ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥٩ .
والاستاذ دكتور/ على صادق ابو هيف - القانون الدولي العام - ط ٥ - ص ٢٧٣ المرجع السابق .

والمجر ، حيث ضمت أجزاء كبيرة منها إلى الدول المجاورة (رومانيا - يوجسلافيا - تشيكوسلوفاكيا - وبولندا) ، وانفصلت المجر عن النمسا وأصبحت هذه الأخيرة دولة صغيرة عاصمتها فينا[1] ، كما نشأت دول جديدة مثل بولندا وتشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا ، مما كان له أبلغ الأثر في تغيير النمط السكاني في أوربا فأدمج الملايين من الألمان في الدولة التشيكية ، وضمت أعداد أخرى منهم إلى بولندا ، كما أدمجت أعداد كبيرة من السكان ذوى الأصول المجرية في دولة رومانيا .

وحرى بالذكر أن جانبا من الفقه ذهب إلى أن الضمانات المتعلقة بحماية حقوق الأقليات قد اقتصرت على بعض الدول الجديدة التى نشأت في أعقاب الحرب العالمية الأولى فى كل وشرق ووسط أوربا[2] . أى أن المستفاد من هذا الأتجاه أنه لم تكن هناك قواعد عامة ملزمة لكل دول المجتمع الدولى فى أعقاب الحرب العالمية الأولى تختص بحماية الأقليات بل اقتصرت على بعض الدول دون الأخرى .

•

١٢٦ - حقوق الأقليات في ظل عصبة الأمم :

تضمنت معاهدات الصلح بنودا خاصة بحماية الأقليات ، ضمانا لحرياتهم وحقوقهم الفردية دون تمييز على أساس العنصر أو اللغة أو الدين على نحو يدعونا لبحث هذه الحقوق في البنود التالية :

---

(١) الاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت - المرجع السابق ص ٢٧ .

(٢) يذهب ماندلستان إلى أنه لم تكن هناك معاهدات عامة تضمن :

''Assurant la protection des minorités dans les Etats, mais sur la garantie des droits des minorites dans un certain nombre de pays de l'Est ou du centre de l'Europe''.

Andre N. Mandeistam, Droit de l,Homme, R.C.A.D.I., Tom 38 1931 IV P. 138.

١٢٧ – أولا : الحق في الحياة :

مفاد هذا الحق أن لكل الأقليات الحق في حماية حياتهم وأرواحهم وعدم تعرضهم للأعتداء عليهما[١] .

ولاشك أن الحق في الحياة هو رأس الحقوق جميعا وأهمها فبدون الحياة لا جدوى لأية حقوق لأنها جميعا تعتمد على حق الفرد في الحياة[٢] . وليس معنى هذا مجرد الحياة ، بل حق كل فرد في أن يكون آمنا مطمئناً يملك زمام الدفاع عن النفس ، والدولة في مراحل تطورها كانت تعنى بوضع القواعد القانونية للمحافظة على هذا الحق ، وفي القديم كان القصاص حقا لذوى المقتول وهو ما يعرف بالثأر الشخصى . وفي الدساتير والقوانين الحديثة أصبح حقاً لذوى المقتول وهو ما يعرف بالثأر الشخصى . وفي الدساتير والقوانين الحديثة أصبح حق الحياة جديرا بحماية الدولة له لأن في الاعتداء عليه اعتداء على المجتمع بأسره ، وتخول للمجتمع أن ينزل العقاب بالمتهم ، ووصلت عقوبة الاعتداء على الحياة في كثير من قوانين البلاد إلى الاعدام نظرا لأهمية الحياة الانسانية . وبعض القوانين يكتفى بالسجن أخذا بعين الاعتبار أهمية الحياة ولو كان صاحبها مجرما وترى أن في ابعاده عن المجتمع حينا من الدهر ما يكفل اصلاحه واعداده لأن يأخذ مكانة في المجتمع من جديد . وبعض الدول أيضاً تأخذ بمعاقبة أى فرد يحاول الانتحار استنادا إلى

---

(١) الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – القانون الدولي العام – طبعة ثالثة – مكتبة الجلاء الحديثة سنة ١٩٧٦ ص ١٠٩ .

والاستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق ص ١١ .

(٢) A.Bcssuyt, La distinction juridique entre les droits civils et politiques et les droits economiques, sociaux et culturels, revue des droit de l'homme humna rights journal, Vol. VIII-4, P.783 etc

Andre N. Mandelstam : Droit de l'Homme, op.cit, P.140.

حيث قرر :

"Tout d'abord la protection de leur vie et de leur liberté ainsi que le libre exercice de leur, religion, sont assurés â tous les habitants des Etats, obliges par ces traites.".

مبدأ مفاده أن جميع الأفراد لازمون لاستمرار رفاهية الدولة ، وقتل الشخص أو قتل النفس يحرم المجتمع من أعضائه بماله من حقوق وما عليه من التزامات فضلا عن أنه لا يصح أن يطلب الفرد حمايته من الآخرين ويسمح لنفسه بقتل نفسه[1] .

ولقد أدركت الدول الموقعة على معاهدات الأقليات قيمة هذا الحق ، فضمنت بنودها النص على حماية أرواح أفراد الأقليات وحرياتهم دون تفرقة أو تمييز بين الرعايا بسبب الجنس أو مكان الميلاد أو اللغة أو الدين وأناطت بالعصبة كفالة تنفيذ هذه البنود على نحو ما سلف بيانه[2] .

ولعل الأهتمام بالحق في الحياة خول لبعض الدول التدخل (انجلترا ، فرنسا ، روسيا) عام ١٨٢٧ في اليونان لحماية المسيحيين الموجودين بها ضد دولة جنسيتهم وهى الدولة العثمانية آنذاك[3] ، وقد عرف هذا النوع من التدخل في الفقه الغربي بالتدخل الانساني على نحو ما سلف نعرضه تفصيلاً[4] . فقد نصت المادة الثانية من معاهدة الأقليات البولندية (فرساى) الموقعة في ٢٨ يوليو سنة ١٩١٩ في فقرتها الثانية على تعهد الحكومة البولندية بحماية حياة المواطنين وحرياتهم دون ما تفرقة في الميلاد أو الجنسية[4] .

---

(١) أنظر : الاستاذ الدكتور بطرس بطرس غالي والاستاذ الدكتور/ محمود خيري عيسى – المدخل في علم السياسة – المرجع السابق ص ٦٧٠ .

(٢) أنظر ص ٢٤٧ من هذا البحث

(٣) L.Oppenheim, International law, a treatise, Vol 1 (Peace) Eighth edition edited by Sir Hersch Lauterpacht, PP. 312-313.

وأنظر أيضاً : André Mandelstam, la protection des Minorités R.A.C.D.I 1923, Vol I tom VI P., 411

إذ يقرر في هذا الصدد :

"C'est la consecration, sur une plus vaste echelle, de l'intervention d'humanité, jusqu'ici exercée, profit des minorités".

(٤) أنظر C.A. Colliard, Droit International Et Histore Diplomatique, Edition Doman Montchrestien, 1950, P., 392

حيث تقرر المادة الثانية من معاهدة فرساي سنة ١٩١٩ :

وجلي بالبيان أنه وإن كان الحق في الحياة المنصوص عليه في معاهدات الأقليات يعد – حسبما انتهينا إليه سلفا[1] – قاعدة دولية قصد بها حماية أرواح الأقليات في كافة الدول . الا أننا نجد جانبا آخر من الفقه الدولي لا يشاطرنا الرأى حيث يرى أن هناك العديد من المعاهدات الدولية التى أبرمت بشأن الأقليات منها على سبيل المثال لا الحصر معاهدة تريانون للسلام مع المجر سنة ١٩٢٠ ومعاهدة لوزان مع تركيا سنة ١٩٢٣ والمعاهدة الألمانية البولندية المبرمة في باريس سنة ١٩٢٠ ومعاهدة باريس مع رومانيا سنة ١٩١٩ ومعاهدة سان جرمان مع تشيكوسلوفاكيا سنة ١٩١٩ وإن كانت تخول للأقليات العديد من الحقوق خاصة الحق في الحياة إلا أنه عاد مؤكدا أن هذا الحق لا يسرى على البعض منها أى تتضمن نصوصها هذا الحق على الرغم من احتوائها على بنود خاصة بحقوق أخرى للأقليات[2] . أى أغفلت

"Le Gouvernement polonais s'engage à tous les habitants pleine et entiere protection de leur vie et de leur liberté, sans distinction de naissance, de nationalite"

وأنظر أيضاً : Verdross, op. cit, P., 452

(١) أنظر ص ٢٥٢ من هذه الرسالة حيث انتهينا إلى أن معاهدات الأقليات وقت العصبة كانت معاهدات شارعه قصد من ورائها وضع قواعد قانونية دولية عامة .

(٢) Yoram Dinstein, Collective Human Rights of peoples and Minorities, op.cit. P , 115.

ويرى أن معاهدات الأقليات ينص بعضها على حق الأقليات في الحياة على النحو التالي :

"To all inhabotants of Poland without discrimination (not only members of minorities, nor even necessarily citizens), full protection of life and liberty as well as the free exercise of religious practices".

بينا يرى أن هناك بعض المعاهدات أغفلت النص على حق الحياة وعددت غيرها من الحقوق حيث يرى :

"To Polish nationals who belonged to racial, religious or linguistic minorities-apart from all the other rights to which they were entitled as inhabitants and nationals the right to establish, manage and control (at their own expense) charitable, religious and social institutions, schools and other educational establishments, using

النص على حقهم في الحياة . والرد على ذلك أمر هين لأن النص في معاهدات الأقليات على بعض الحقوق دون النص على الحق في الحياة لا يعني – منطقيا – اهدار هذا الحق ، لأن في اهدار الحق في الحياة – وهو رأس الحقوق جميعا – معناه اهدار كافة الحقوق المنبثقة عن هذا الحق ولأن من تهدر حياته لا جدوى من تقرير حقوق أخرى له .

ولعل الفقيه يورام – اليهودى الجنسية[1] – أراد أن يلوح برأيه أن البنود الموضوعية لحماية الأقليات والتى قصد بها حماية حقوقهم قد خلت من النص على حماية الحق في الحياة عمدا لأنه يذكر أنه وحتى اليهود قد نُصَّ على حماية حقوقهم وعيد السبت عندهم دون النص على حق الحياة وكأن ذلك جاء على سبيل العمد تبريرا لاهدار حياتهم !! وهى نظرة بلاشك متعصبة ليس لها ما يبررها من وجهة نظرنا .

١٢٨ – ثانياً : حرية العقيدة :

لايستطيع أحد أن ينكر أهمية الدين في تقوية الروابط وأواصر التضامن بين أفراد الأمة الواحدة ، فهو بحكم وضعه كعقيدة دينية ذات أصل سماوى – يعضُ عليه الانسان بالنواجز . ومن ثم يصعب أن يتحول أو يتبدل ، وهو ولاشك يعمل على تقوية معالم الأمة سيما وإن كانت تنتسب إلى دين واحد يحافظ على استمراريتها باستمراره بغير تبديل أو تغيير ، وفضلا عن ذلك فللدين أثره الهام في تحديد الصفات العامة للأمة التى تبقى على وجودها

= their own language and freely exercising their religious precepts. Special provisions were added regarding public schools using the language of the minority in districts where it constituted a considerable proportion of the population, and there were even stipulations on observance of the Sabbath by Jews''.

(١) الفقيه يورام دنستيل هو استاذ القانون الدولي بجامعة تل أبيب وقد أورد رأيه هذا في مقاله سالف الذكر سنة ١٩٧٦ .

وكيانها[1] . ومن هذا المنطلق نصت معاهدة الأقليات – في عهد العصبة – على حق الأقلية في حرية العقيدة على أساس من التسامح الديني ، شريطة أن لا تكون العقيدة منافية للأخلاق ، وإلا يقوم أهلها بأعمال تعرض سلامة الدولة للخطر وإلا كان من حق الدولة أن تتدخل لدرء الخطر وحماية نفسها[2] ومن ثم أوردت بنود حماية الأقليات في المعاهدات الخاصة بها نصوصا خاصة بحماية العقيدة دون تفرقة بين الرعايا بسبب الجنس أو اللغة أو الدين مثال ذلك حرية العقيدة للأقلية اليهودية في بولندا والأقلية غير المسلمة في تركيا ... الخ[3] .

وجدير بالذكر أن الفقرة الثانية من المادة الثانية من اتفاقية فرساي سنة ١٩١٩ تنص على أن الرعايا البولنديين يتمتعون بحق ممارسة الديانة والعقيدة الخاصة بهم على نحو لا يخل بالنظام العام والآداب[4] .

ومفاد هذا النص أنه يخول للأقليات الحق في ممارسة عقائدهم دون ما

---

(١) لمزيد من التفصيل حول أثر الدين في تكوين الأمة أنظر :
الاستاذ الدكتور/ مصطفى أبو زيد فهمي – النظرية العامة للقومية العربية – المكتب الشرقي للنشر والتوزيع – بيروت سنة ١٩٦٩ ص وما بعدها .

(٢) الاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي والاستاذ الدكتور/ محمود خيري عيسى – المرجع السابق ص ٦٧٧ .

(٣) الاستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق ص ١٢
إذ يقرر في هذا الصدد :

"The enjoyment of members of minority groups of some particular rights because of their status as minority group eg : the freedom of religious belief quaranteed to the jews of Poland, the non-moslim minority in Turkey".

(٤) أنظر :

— Colliard, op.cit. P. 392

إذ تقرر نص المادة ٢/٢

"Tous les habitabts de la Pologne aurant droit au libre exercice, thant punlic que prive, de toute foi religion ou croyance, dont la pratique ne sera pas incompatible avec l'ordre public et les bonnes moeurs."

تفرقة بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ، على ألا تتعارض هذه الممارسة مع النظام العام والآداب . ولعل تطبيق فكرة النظام العام والآداب في هذا الخصوص أمر يتعلق بسيادة الدولة يبيح لها التدخل – دفاعا عن نفسها – للحد من الممارسات الدينية التى تتعارض مع تلك السيادة أو تعرض أمنها الداخلي أو الخارجي للخطر .

وحرى بالذكر أنه وإن كان هذا يعد قيدا يرد على حرية الأقليات في ممارسة عقائدهم الدينية ، إلا أننا أسلفنا القول أنه لا يطلق للدولة العنان في اتخاذ ما تراه من اجراءات في هذا الصدد على نحو يعد انتهاكاً لحقوق الأقليات حيث تنهض فكرة التدخل الانساني للحد من غلواء هذه الممارسات والسوابق الدولية خير شاهد على ذلك ، ففي معاهدة لوزان تعهدت تركيا بحماية الأقليات غير المسلمة من رعاياها مع مراعاة الظروف الخاصة بالدولة ، فقد وضعت الفقرة الثالثة من المادة ٤٢ التزاما على الحكومة التركية بأن تضمن للمسيحيين من رعاياها احترام عقائدهم وحرياتهم التامة في ممارسة هذه العقائد ، بل وأية ديانة أخرى جديدة تظهر للأقليات في تركيا(١) .

---

(١) أنظر : Dhirendranath Sen, op.cit. PP., 64 65

إذ يقرر أن :

"The treaty of Lausann adopts the general clauses of the European Minorities Treaties together with a few special clauses to meet the peculiar circumstances of country. The third clause of Article 42 lays down that the Turkish Government must give full protection to the churches, synagougues, cemeteries and other religious establishments of the minorities. All facilities and authorisations shall be granted to the pious foundations and to the religious and charitable institutions of the minorities inhabiting Turkey and the Turkish Government will not refuse, in the formation of new religious and charitable institutions, any of the necessary facilities which are guaranteed to other private institutions of a like nature."

١٢٩ - ثالثاً : حق الأقليات في استخدام لغتهم :

اللغة هي أقوى العناصر في بناء الترابط في المجتمع . فاللغة بحكم وضعها ليست مجرد وسيلة للتفاهم مع الآخرين ، بل أنها في الوقت ذاته عامل قوى ومؤثر في تحديد شخصية الأفراد والجماعات[١] .

ولهذا فقد وضعت معاهدات حماية الأقليات التزاما على الدول المعنية بأن تسمح للأقليات المتجانسة فى أية دولة من هذه الدول باستخدام لغتها والحفاظ على ثقافتها وعقائدها وتقاليدها بما في ذلك الحق في انشاء مدارس لتعليم أبنائهم بلغتهم وعلى وفق تقاليدهم مادامت لا تتعارض في مناهجها مع النظام العام والاعتبارات الأمنية[٢] كما تلتزم هذه الدول بالسماح للأقليات باستخدام لغتهم الأم في علاقاتهم التجارية وفي اجتماعاتهم[٣] .

فقد نصت المادة الثالثة من معاهدة فرساي سنة ١٩١٩ في فقرتها الثانية على تعهد الحكومة البولندية بكفالة حرية الأقليات في استخدام لغتهم[٤] . كما نصت على ذلك أيضاً المادة السابعة من ذات الاتفاقية ، بأن للأقليات حق ممارسة لغتهم الخاصة سواء في المخاطبات الشفهية أو الكتابة أمام المحاكم[٥] .

---

(١) الاستاذ الدكتور/ مصطفى أبو زيد فهمى - المرجع السابق ص ٩٨٠ وما بعدها

(٢) الاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت - المرجع السابق ص ٢٨

(٣) الاستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق - المرجع السابق ص ١٢

حيث يؤكد في هذا الصدد :

"The freedom to use their mother longus in their private and comercial relationships and in their own gatherings"

(٤) Colliard, op.cit, P. 392.

(٥) Coliard, op.cit. P., 393

حيث تنص المادة السابعة من الأتفاقية على :

"Tous les ressoritssants polonais seront égaux devant la loi et jouiront des mêmés droit civils et politiques sans distiction de race, de langag ou dé religion. La différence de religion, de croyance ou de confession ne deveranuire à aucun ressortissont polonais en ce qui concerne la jouissance des droit civils et politiques, notamment pour l'admission aux emplois publics, fonctions et honneurs ou

ويتجه جانب من الفقه – وبحق – إلى أن حرية استخدام اللغة التى نصت عليها معاهدة فرساي قد استخدمت بعض المصطلحات الغامضة مثل مصطلح "des facilités appropriées" وهو يعنى رخصة الاستيلاء ، فضلا عن أن النص قد حدد مجال استخدام اللغة شفاهة أو كتابة أمام المحاكم(١) .

وقد استعرض الفقه العديد من القوانين الداخلية التى توسعت في حق الأقليات في استخدام لغتهم الخاصة في كافة المجالات الرسمية وغير الرسمية ولم تقصرها على استخدامها أمام المحاكم(٢) .

ويبين مما تقدم أن حق استخدام الأقليات للغتهم كان مكفولا وفقا لنصوص المعاهدات التى ضمنت نصوصها هذا الحق ، ولم يكن ثمة حاجة لتخصيص الاستخدام وقصره على المحاكم ، سيما وأن كثيرا من القوانين الداخلية وقتئذ كانت تنص على حقهم في استخدام لغتهم في مدارسهم واجتماعاتهم وأمام كافة الجهات الادارية في الدولة(٣) .

= l'exercice des differents professions et industries. II ne sera édicté aucune restriction contre le libre usage par tout ressortissant polonais d'une langue quelconque soit dans les relations privees ou de commerce, soit en matiére de religion, de presse, ou de publications de toute nature, soit dans les reunions publiques.''

(١) أنظـــر André Mandelstam, op.cit, P., 420

حيث يتناول الفقيه الانتقادات الموجهة إلى نص معاهدة فرساي بقوله :

''La premiére de ces dispositions ne laisse rien à desirer du point de vue de l'ampleur et de la precision. La seconde, a, par contre, besoin d'un êlargissement et d'une forme plus recise. La disposition en question limite, en effet, la liberté de l'usage de la langue à la procédure devant les tribunaux, elle emploie, d'autre part, un terme terme trop vague-celui des facilités appropriées''.

(٢) André Mandelstam, op.cit. P., 422 etc

(٣) أكدت المحكمة الدائمة للعدل الدولى فى رأيها الاستشاري الصادر في ٦ أبريل سنة ١٩٣٥ بشأن مدارس الأقليات في البانيا على حقهم في التعليم واستخدام لغتهم الخاصة دون تمييز عن الأغلبية من شعب الدولة . حيث ورد في حيثيات رأيها :

''L'idée qui est à la base des traites pour la protection des minorités =

١٣٠ – رابعاً : الحق في التمتع بجنسية الدولة :

يعرف البعض الجنسية بأنها انتساب الشخص إلى أمة معينة « فهى وصف في الشخص يفيد كونه عضوا في أمة معينة ، وهذا الوصف جزء من حالته السياسية ، ولا يقوم على وجود علاقة قانونية بينة وبين هذه الأمة وإنما يقوم على وجود علاقة معنوية اجتماعية أساسها اتحاد في اللغة والجنس race والعادات والمطامع والرغبة المشتركة في المعيشة المشتركة ، وهى من الناحية القانونية وصف في الشخص يفيد وجود علاقة قانونية بينه وبين دولة معينة[1] .

ولما كانت الجنسية على هذا النحو صفة لصيقة بالشخص تعبر عن انتمائه إلى أمة معينة ، قوامها شعوره بالانتماء فضلا عن حالته الاجتماعية بين أفراد الأمة التى ينتمى إليها ويرغب العيش معها ، فإن الدول التى أبرمت معاهدات حماية الأقليات أدركت هذه المعانى تماما ، ومن ثم وضعت على عاتق الدول المعنية التزاما مفاده حق تمتع الأقليات بجنسية دولتهم التى يعيشون فيها وينتمون إليها مساواة لهم في المعاملة مع غيرهم[2] .

= d'assurer à des groupes sociaux incorporés dans un Etat, dont la population est d'une race, d'une langue ou d'une religion autre que la leur la possibilite d'une coexistence pacifique et d'une collabortion cordiale avec cette population, tout en gardant les caracteres par lesquels ils se distinguent de la majorité et en satisfaisant aux exigences qui en découlent."

Cf. AVIS consultatif de la cour dans l'affaire des écoles minoritaires en Albanie, P 16/7

وراجع في التعليق على هذا الرأى :

Erich Kaufmann, Regles Generales de droit de la paix R.C.A.D.I, 1935 IV P. 370.

(١) الاستاذ الدكتور/ حامد زكى – القانون الدولي الخاص المصرى – طبعة أولى سنة ١٩٣٦ مطبعة نورى بالقاهرة – ص ٤٥٧ ، ٤٥٨ .

(٢) الاستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق ص ١١ .

إذ يقرر في هذا الصدد : =

وباستعراض الحقوق سالفة الذكر التى تضمنتها معاهدات الأقليات في ظل نظام العصبة ، يبين مدى تمتع الأقليات بحقوق عامة كفلها نظام العصبة اعتمادا على المساندة البالغة التى أبدتها الدول الكبرى المنتصرة في الحرب العالمية الأولى ، وفرضتها على الدول المهزومة ، والدول الجديدة التى ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى(١) .

وغنى عن البيان أن الحماية المقررة للأقليات قد توجت بتلك الرقابة التى فرضتها عصبة الأمم على الدول للتحقق من مدى الوفاء بالتزاماتها تجاه الأقليات من رعاياها(٢) .

١٣١ - فشل نظام حماية الأقليات في عهد العصبة :

كان الهدف من نظام حماية الأقليات ابان عهد العصبة هو الحد من جميع أشكال التمييز في المعاملة التي كانت تلقاها الأقليات بسبب تمايزها داخل الدولة ، ولكن فى الحقيقة أن الغاية لم تتحقق لأسباب من أهمها أن نظام الحماية ذاته لقى تفرقه في تطبيقه ، من ناحية أنه فرض على بعض الدول ولم

- "In this case, the international instruments guaranteed them the right to have the nationality of these states as stipulated by them and to enjoy them with equal treatment with the rest of the population."

(١) أنظـر : CH. Dupuis, op.cit. P. 53

حيث يؤكد في هذا الصدد :

"Les grandes Puissances victorieuses se sont gardées de generaliser la protection de minorités et d'accepte., pour elles mêmes, les obligations que les circonstances leur permettaient d'imposer à quelques Etats."

(٢) E Rich Kaufmann : op.cit. P. 371

حيث يقرر أن :

"On peut considerer comme régle generale uniquement le principe d'aprés lequel l'obligation international de protéger les minortés sous le contrôle de la société des Nations doit être assumée par les Etats nonvellement Créés."

يفرض على الأخرى ، خاصة القوى العظمى (الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى والتى كانت تطالب بتطبيق النظام) كما هو الشأن بالنسبة لانجلترا مع الأقلية الايرلندية ، وإيطاليا مع الأقلية النمساوية في جنوب التيرول ، واسبانيا مع الأقلية الباسبكية التى لم تكن مرتبطة بقواعد ووسائل الحماية الدولية[1] .

وكانت هناك محاولات عديدة من دول معينة هى بولندا والعراق وتركيا وسويسرا وهولندا لعقد معاهدة عامة لحماية الأقليات ولكنها لم تنجح بسبب مقاومة القوى العظمى لها مثل فرنسا وإنجلترا وايطاليا وبلجيكا .

وأخيراً فإن بعض الدول شجعت مجموعات الأقليات العرقية التى انتهكت حقوقها من قبل دولها كما فعل هتلر بالنسبة لليهود حيث أستخدم نظرية التفوق الجنسي (الآرى) وإدعى لنفسه أنه حامى لجميع الأقليات الألمانية في الدول الأخرى[2] . فبدلا من أن يساعد نظام حماية الأقليات على ذوبان

---

(١) الاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي – الأقليات وحقوق الانسان في الفقه الدولي – المرجع السابق ص ١١

والاستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق ص ١٢ .

(٢) يقول هتلر « أن امتزاج الدم الآرى بدم شعوب وضيعه قد أدى إلى خراب الشعب ذى الرسالة المتمدينة ، فأمريكا الشمالية التى يتألف سكانها من العناصر الجرمانية بأكثريتها لم تتمازج بالشعوب الملونة إلا بمقدار قليل ، لذلك نجد أن حضارتها تختلف اختلافا كليا عن حضارة أمريكا الجنوبية ، حيث اختلط سكانها اللاتين بالسكان المحليين دون تحفظ . وهكذا نجد أن الجرماني الذى حافظ على نقاء دمه أصبح سيد القارة الأمريكية وسيظل على ذلك مادام محافظا علي طابعه المميز . وخلاصة القول أن الاختلاط بين الأجناس يؤدى إلى تدنى مستوى الجنس المتفوق ، وإلى تأخر روحى ومادى يؤدى فى نهايته إلى التفكك والانحلال ... أن الآريين قد أسسوا في الماضى حضارة بشرية متفرقة ولذلك فهم يمثلون النموذج البدائي لما نسميه الانسان » . فكل ما نراه من الحضارات البشرية يعود بأصله إلى ثمرة النشاط الآرى الخلاق . فقد كان الآرى ولم يزل حامل المشعل الآلهى الذى ينير الطريق أمام البشر ، فشرارات العبقرية الالهية انطلقت من جبينه المشرق ، وهو الذى فتح دروب المعرفة أمام الانسان ليجعل منه سيد الكائنات الحية على هذه الأرض . فإذا توارى الآرى سيسود الظلام وتنهار الحضارة البشرية في بضعة قرون » .

تلك هى نظرية هتلر الزعيم النازي تفوق الجنس الآرى ولمزيد من التفصيل أنظر :

– أدولف هتلر – كفاحى – دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت ص ٩٦ وما بعدها .

الأقليات أو دمجها في الأغلبية – كهدف منشود من نظام الحرية – أو فى القليل على تضييق الفجوة والفروقات بينهما ، عمل على العكس على تجميد الأوضاع القائمة ، وتصعيد التباين بين هذه الأقليات أو بعضها وغالبية شعب الدولة فضلا عن تدخل الاعتبارات السياسية ، والنعرات العنصرية التى كان أبلغ الأثر في تضخيم الفوارق ، بل وإثارة بعض الأقليات ضد الغالبية السكانية كما فعل هتلر زعيم النازية واستغلاله لوجود الأقلية الألمانية (حوالى ثلاثين مليون الماني) في إقليم السوديت في تشيكوسلوفاكيا في العمل على فصل هذا الأقليم عن الدولة التشيكية في أكتوبر سنة ١٩٣٨ تمهيدا لالتهامها كلها في ١٥ مارس سنة ١٩٣٩ مما عجل باندلاع الحرب العالمية الثانية في أوائل سبتمبر من نفس العام[١] . ومن ثم فقد ساعدت جميع هذه العوامل على فشل نظام حماية الأقليات في عهد العصبة[٢] .

ويمكن حصر الأسباب التى أدت إلى إخفاق نظام الحماية الدولية للأقليات في عهد العصبة في الآتى :

١ – كونه نظاما استثنائياً فرض على بعض الدول فقط ولم يشمل الدول العظمى المنتصرة في الحرب والتى كانت تطالب بتطبيق هذا النظام[٣] .

٢ – أدى التميز الذى أوجده هذا النظام بين سكان البلد الواحد إلى إثارة اضطرابات كثيرة كادت تهدد السلم ، ولاسيما عندما طلبت المانيا سنة ١٩٣٢ حق رعاية جميع الألمان المقيمين في مختلف أرجاء القارة الأوروبية استنادا إلى جنسيتهم[٤] . ومن ثم سمح هذا النظام لبعض الدول أن تتدخل في الشئون الداخلية للدول الأخرى باسم حماية الأقليات[٥] ، وقد استخدمت

(١) أنظر : الاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت – المرجع السابق ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) الاستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق ص ١٢ ، ١٣

(٣) الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – أزمة حقوق الانسان في جنوب أفريقيا – المرجع السابق ص ٩ .

(٤) الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – المرجع السابق ص ٩

(٥) أنظر الاستاذ الدكتور/ سموحي فوق العادة – القانون الدولي العام – المرجع السابق ص ٣٦٦ حيث يؤكد في هذا الصدد أن :

« منذ ذلك التاريخ أخذت معظم الدول الخاضعة لنظام الأقليات بالتحلل من تعهداتها ، =

المانيا الهتارية هذه الثغرة ابتداء من سنة ١٩٣٣ لتتدخل في الشئون الداخلية لأغلب الدول الأوربية على اساس أن بها أقليات من أصل الماني ، وأنه على المانيا أن ترعاها وتحميها ، وكان انفجار الحرب العالمية الثانية بسبب أزمة أقليم واترج أثراً من آثار هذه السياسة التوسعية[1] .

٣ - مما لاشك فيه أن نظام حماية الأقليات كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بنظام عصبة الأمم ، حيث كانت معظم المعاهدات التى أنشأت هذا النظام تحت كفالة العصبة فضلا عن الضمانات التى أعطيت لتنفيذ هذا النظام - على نحو ما سوف يأتى بيانه[2] - فلما أصاب العصبة الانهيار كان طبيعيا بل ومنطقياً أن يمتد الانهيار إلى النظام الذى كفلته العصبة[3] .

وعلى الرغم من الانتقادات والأسباب التى أدت إلى إنهيار نظام حماية الأقليات في عهد العصبة فمما لا شك فيه أن هذا النظام قد قطع خطوات كبيرة بصدد تطوير فكرة الحقوق التى يمكن أن تمنح للأقليات في مواجهة الدول ، كما أنه القى المزيد من الضوء على مشكلة الأقليات مما لا يمكن معه اهدار القيمة العلمية والعملية لهذا النظام .

= فأعلنت بولونيا في ١٣ سبتمبر سنة ١٩٣٤ تحررها من هذا النظام ، ثم نقضت اتفاقيتها مع تشيكوسلوفاكيا في ٢١ سبتمبر سنة ١٩٣٨ ، وامتنعت المانيا وبولونيا عن تحديد اتفاقيتهما عند حلول أجلهما في يوليو سنة ١٩٣٧ ، وأخيرا فإن المذكرات المتبادلة بين إيطاليا ويوغسلافيا بتاريخ ٢٥ مارس سنة ١٩٣٧ والمرسوم الصادر عن حكومة رومانيا في ٤ أغسطس سنة ١٩٣٨ كل هذه الوثائق كانت نذيرا بزوال هذا النظام نهائياً » .

(١) الاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي - المرجع السابق ص ١٢
وأنظر أيضاً في هذا الصدد :

Patrick Thornberry, op.cit. P., 436
Dhirendranath Sen, op.cit. P., 161

(٢) أنظر ص من هذه الرسالة

(٣) ويؤكد فريق من الفقهاء ما ورد بالمتن بقوله :

"It is unjust to view the failure of the minority system of the league ...... independently of the general international conditions of its time. The minorities protection system was but a part of the world structure established at Paris"

أنظر في ذلك :

Patrich Thornberry, op.cit. P. 437.

الفصـــل الثانـــي

التزامات الدول المتعلقة بالأقليات
في ظل ميثاق الأمم المتحدة

١٣٢ - مدى اهتمام ميثاق الامم المتحدة بحقوق الانسان :

بالنظر إلى ميثاق الأمم المتحدة نجده ينص في مادته الأولى فقرة ٣ على أن من بين مقاصد هذه المنظمة العالمية تحقيق التعاون الدولي فيما يتعلق بتعزيز احترام حقوق الانسان والحريات الاساسية للناس جميعا بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء[1] . كما أن المادة ٥٥ من الميثاق تؤكد رغبة هذه المنظمة في تهيئة دواعي الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سليمة ودية بين الامم مؤسسة على احترام المبدأ الذى يقضى بالتسوية السلمية في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها فتعمل الأمم المتحدة على أن يشيع في العالم احترام حقوق الانسان والحريات الاساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ، ولا تفريق بين الرجال والنساء ومراعاة تلك الحقوق والحريات ، ويؤكد هذا المقصد المتعهد الوارد بالمادة ٥٦ من الميثاق وبموجبه تتعهد جميع الدول الاعضاء بأن يقوموا منفردين أو مشتركين بما يجب عليهم من عمل بالتعاون مع الهيئة لادراك المقاصد المنصوص عليها في المادة ٥٥ .

كما جرى نص المادة ٦٢ من الميثاق على أن للمجلس الاقتصادى والاجتماعي أن يقدم توصيات فيما يختص بنشر حقوق الانسان والحريات الاساسية ومراعاتها ، وللمجلس أيضاً وفقا لاحكام المادة ٦٨ من الميثاق أن ينشيء لجانا للشئون الاقتصادية ولتعزيز حقوق الانسان .

كما جاء في ديباجة الاعلان العالمي لحقوق الانسان ما يؤكد هذه الغاية وأن ما تضمنه الاعلان ليس إلا المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه

(١) مادة ١ فقرة ٣ من ميثاق الامم المتحدة - الترجمة العربية الصادرة عن مكتبة الاعلام العام - نيويورك .

كافة الشعوب والامم[١] ومن هذه الحقوق المعلنة حق كل فرد في الحياة والحرية وسلامة شخصه[٢] وحق كل انسان في الا يُعرضّ للتعذيب أو العقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطه بالكرامة[٣] ، كما ينص الاعلان العالمي عن حق كل شخص في حرية التفكير والضمير والدين[٤] وحق كل فرد في الاشتراك في إدارة شئون بلاده[٥] .... الخ هذه الحقوق .

وفي إطار الجهود التى بذلت على المستوى الدولي والقومي للوصول إلى ما ترنو إليه الامم المتحدة من حماية لحقوق الانسان تلك الاتفاقيات الدولية التى عقدت في ظلها مثل الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[٦] ، والاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية[٧] واتفاقية منع التمييز العنصرى وانفاقية منع جريمة إبادة الجنس البشري والمعاقبة عليها واتفاقية منع الاسترقاء وتجارة الرقيق ... الخ هذه الاتفاقيات .

وبامعان النظر في هذه الاتفاقات والاعلانات التي صدرت في ظل منظمة الامم المتحدة يبين أن ميثاق الامم المتحدة لم ينص على اختصاصات معينة للمنظمة الدولية فيما يتعلق بحماية الاقليات ولم يضع نظاما خاصا بها وهنا يظهر فارق كبير بين نظام الاقليات في ظل عهد العصبة ونظام حقوق الانسان في ظل الامم المتحدة فضلا عن أن معاهدات الصلح التى اعقبت الحرب العالمية الثانية التي عقدت مع الدول المهزومة (ايطاليا وفنلندا وبلغاريا والمجر) اكتفت بالنص على التزام الدول التى كانت أعداء ، بأن تضمن لكافة الأفراد الخاضعين لسلطانها التمتع بحقوق الانسان وحرياته

(١) انظر ديباجة الاعلان العالمي لحقوق الانسان الصادر في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨ .

(٢) مادة ٣ من الاعلان العالمي .

(٣) مادة ٥ من الاعلان العالمي لحقوق الانسان .

(٤) مادة ٨ من الاعلان العالمي لحقوق الانسان .

(٥) مادة ١٩ من الإعلان العالمي لحقوق الانسان .

(٦) صدرت هذه الاتفاقية بموجب قرار الجمعية العامة للامم المتحدة رقم ١٥١٤ في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٦ .

(٧) صدرت هذه الاتفاقية بموجب قرار الجمعية العامة رقم ٢٢٠٠ (١) في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ م .

الاساسية بلا تمييز بسبب الأصل أو اللغة أو الدين(١) .

١٣٣ - موقف ميثاق الأمم المتحدة من حماية حقوق الاقليات :

عندما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها لم يوضع نظام خاص لحماية الاقليات في معاهدات الصلح التى أبرمت في سنة ١٩٤٧ م ومن ثم لم تكن للاقليات - في ظل الامم المتحدة - حماية دولية ولم يكن ممكنا للقانون الدولي التدخل لحمايتهم(٢) . وينتقد البعض موقف ميثاق الامم المتحدة(٣) .

ومن ثم يمكن القول أن ميثاق الامم المتحدة لم يتضمن أية نصوص متعلقة بحقوق الاقليات اكتفاءا بما جاء في ديباجة الميثاق « أن شعوب الامم المتحدة تؤكد ايمانها بالحقوق الاساسية للانسان وبكرامة الفرد وقدره كما جاء في المادة الاولى منه فقرة ٣ أن من بين مقاصد الامم المتحدة أن تعمل على احترام حقوق الانسان والحريات الاساسية للناس جميعا والتشجيع على ذلك اطلاقا بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال والنساء ، كما أكد الميثاق على ذلك في موادة الثالثة عشر فقرة ١ ، ٢ والمادة ٥٥ فقرة ٣

---

(١) الاستاذ الدكتور، بطرس بطرس غالي - الاقليات وحقوق الانسان في الفقه الدولي المرجع مجلة السياسة الدولية - مجلد رقم ص ١٣ .
والدكتور/ محمد اسماعيل على السيد - مدى مشروعية اسانيد السيادة الاسرائيلية في فلسطين - المرجع السابق - ص ١٠ .

(٢) أنظر : Nguyen Quoc Dinh, Droit international public, Paris, L.G.D.J 1975, P., 513

إذ يقرر في هذا الصدد :
"Tout cela peut apparaitre à l'heure acıuelle comme se sifuant dans une perspective tellement êloignée de sarte que le moyen qui est offert les differents institutions visant à la protection des droits de l'homme peut être jugé inadequat par rapport à l'urgence et à la gravité de certaines situations actuelles."

(٣) انظر في ذلك : R.Monaco, op.cit. P., 182

والمادة ٦٥ والمادة ٧٦ فقرة ٣[١] .

ولعل موقف ميثاق الامم المتحدة سالف الذكر هو الذى دعى جانبا من الفقه إلى القول بأن نظام حماية حقوق الاقليات يجد تطبيقه من خلال حماية حقوق الانسان بصفة عامة ، وذلك إذا ما دعت الحاجة إلى حماية هذه الأقليات في ظل بعض النظم الحالية[١] .

---

(١) Budislav Vukas : General International Law and Protection of Minorities — Human Rights Jornal, Vol. VIII, 1965, P. 44.

إذ يقرر في هذا الصدد :

The U.N. charter laid down as one of the aims of the new world organizations the encouragment of respect for human rights and for fundamental freedoms for all, without distinction as to race, sex language, or religion, Article 1, para. 3 and also articl 13, para I/B, Articl 55/61, Art. 56, Art. 76/C

وأنظر أيضاً في هذا الصدد :

Filx Ermcora . Humen Rights and Domestic Jurisdiction, R.C.A.D.I, 1968 II t. 124, P. 393

(١) أنظر R. Monaco : Minorites Nationales Et protection International des droit de l'homme, Editions A. Pedane, Paris, 1969, P. 182.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"Tout cela peut apparaitre à l'heure actuelle comme sesituant dans une perspective tellement éloignée, de sorte que le moyen qui est offert par les differentes institutions visant à la protection des droit de l'homme peut être jugé indéquat par rapport à l'urqence et à la gravité de certaines situations actuelles."

وهذا ما أكده جانب آخر من الفقه عندما قرر :

"The charter of the United Nation, however, seems to have directly obliged the community of states as well as the states themselves to protect human rights. The relevant provisions of the charter which declare the protection of human rights a basic object of the United Nations."

أنظر : Flix ERMACORA : Human Rights and Domestic Jurisdication, op.cit. P. 393.

وان كان ميثاق الامم المتحدة قد جاء خلوا من تعريف لحقوق الانسان ، إلا أن هذا لم يمنع اجهزة الامم المتحدة من مواصلة العمل من أجل تحقيق هذا المقصد ، فقد اصدرت العديد من التوصيات التى أكدت عدم وجود تعارض بين حقوق الانسان وحرياته الاساسية والمبادىء العامة للقانون الدولي والميثاق(١) .

ومواصلة للجهود التى تبذلها المنظمة الدولية تحقيقا لاهدافها – في هذا الصدد – لم تقف جامدة ازاء نصوص ميثاقها الخاصة بحقوق الانسان بل هرعت إلى إنشاء قسم خاص بحقوق الانسان Division of Human Rights داخل الامانة العامة (السكرتارية) مهمته جمع الوثائق والبحوث والدراسات للاجهزة التابعة للامم المتحدة ، ولجانها المعنية بهذه الحقوق ، كما يتابع عن كثب ما يدور بشأن هذا الموضوع من أحداث على مستوى العالم .

كما أنشأ المجلس الاقتصادي والاجتماعي – احد الاجهزة الرئيسية في المنظمة – عام ١٩٤٦ لجنة عرفت باسم لجنة حقوق الانسان Commission of Human Rights ومنحها صلاحيات واسعة تشتمل على كل ما يتعلق بحقوق الانسان وحرياته الاساسية . ونيط بها القيام بدراسات وأبحاث حول حقوق الانسان ، ولها أن تتقدم بتوصيات وتعد مشروعات اتفاقات دولية سواء من تلقاء نفسها أو بناء على طلب الجمعية العامة ، كما يحال اليها الشكاوي التى تتلقاها الامانة العامة في حالة انتهاك حقوق الانسان في شتى البلدان ، ويتبع هذه اللجنة لجنة فرعية لمنع التفرقة وحماية الاقليات نعرض لها في البند التالي :

١٣٤ – معاهدات الصلح التى تمت عقب الحرب العالمية الثانية :

ابرمت هذه المعاهدات في ١٠ فبراير سنة ١٩٤٧ مع ايطاليا وغيرها من حلفاء ألمانيا (بلغاريا – فنلندا – رومانيا) وقد نص في هذه المعاهدات على التزام الدول التى كانت أعداء بأن تضمن لجميع الأفراد الخاضعين

---

(١) أنظر الاستاذ الدكتور/ عبد العزيز سرحان – الاتفاقية الاوربية لحماية حقوق الانسان وحرياته الاساسية – دار النهضة العربية – طبعة سنة ١٩٦٦ – ص ٢٢ وما بعدها .

لأختصاصها ، بلا تمييز بسبب الاصل أو اللغة أو الدين أو الجنس التمتع بحقوق الانسان وبالحريات الاساسية . (المادة ٤/١٩ من معاهدة الصلح مع ايطاليا[١] . وكذلك المعاهدة المبرمة بين بلغاريا والدانمرك وفرنسا والمانيا الاتحادية وأيرلندا في مارس سنة ١٩٥٢ التى ضمنت نصوصها ذات المضمون السابق دون ما تعرض لحماية الاقليات على وجه الخصوص[٢] .

ومن ثم يبين أن هذه المعاهدات قد تخلت عن نظام حماية الاقليات اكتفاءا بالزام الدول المهزومة بوجوب تمتع رعاياها بحقوق الانسان والحريات الاساسية دون تمييز بين المنتمين للاغلبية أو إلى الاقلية ، بمعنى أنه استعيض عن نظام حماية الاقليات بنظام حماية حقوق الانسان ككل ، ولم تنشىء تلك المعاهدات جهازا خاصا لضمان تنفيذ هذه التعهدات وقد ظهرت آثار هذا النقص عندما اثير موضوع انتهاك حقوق الانسان في بعض هذه الدول (رومانيا – بلغاريا – المجر) وهى جميعا من دول الكتلة الشرقية الشيوعية – أمام الجمعية العامة للامم المتحدة سنة ١٩٤٨ – سنة ١٩٥٠ ، ومن ثم يمكن القول أن هذا النظام تعذر تنفيذه لتعذر وجود رقابة على التنفيذ[٣] .

واستثناءا من ذلك عقدت العديد من المعاهدات الثنائية التى ضمنت نصوصها حقوقا للاقليات مثل الاتفاق المبرم بين الهند وباكستان في ٨ ابريل

(١) جرى نص المادة ٤/١٩ من معاهدة الصلح مع إيطاليا على الآتى :

"The stat to which the territory is transferred shall, in all accordance with its fundamental laws, secure to all persons within the territory, without distinction as to race, sex, language or religion, the enjoyment of human rights and of the fundamental freedoms, including freedoms of expression of press and publications, of religious worship, of political opinion and of public meeting.

(٢) أنظر : — United nations, treaty series, vol 49 No 747, 1950 United Nation Treaty series, Vol 213 1955.
No. 2877 - 2895. P. 221.

(٣) انظر الأستاذ الدكتور/ وحيد رأفت – المرجع السابق ص ٢٩ ، د. سموحى فوق العادة – القانون الدولي العام – مطبعة الانشاء – دمشق سنة ١٩٦٠ ص ٣١١ .

سنة ١٩٥٠ ، والاتفاق بين المانيا والدانمرك سنة ١٩٥٥ ، والاتفاق بين فرنسا ومدغشقر في ٢٧ سنة ١٩٦٠[١] .

وحرى بالذكر أن معاهدة التعليم التى ابرمتها منظمة اليونسكو في ١٤ ديسمبر ١٩٦٠ قد احتوت على شروط عامة تتعلق بأهمية التعليم ، والزمت الدول الموقعة على هذه الاتفاقية باحترام حقوق الاقليات فيما يتعلق بحقوقهم التعليمية ، وقد أكدت المادة الخامسة من هذه الاتفاقية على الزام الدول الموقعة باتخاذ كافة التدابير المتعلقة بالاعتراف بحقوق الاقليات في التعليم ، وعدم التعرض للمدارس الخاصة بهم أو سياستهم التعليمية أو استخدام المدرسين الناطقين بلغتهم[٢] .

---

(١) فقد اتفقت حكومتا الهند وباكستان في ٨ ابريل سنة ١٩٦٠ ان كل منهما تضمن وتؤكد حقوق الأقليات التى على اقليمها في المساواة التامة في حق المواطن واحترام العقيدة والحق في الحياة ، والثقافة ، والملكية ، والكرامة الشخصية وحرية الانتقال داخل كل اقليم والحق في الاقامة والتعبير والعمل .... الخ .

حيث ورد بها ما نصه :

"The goverments of India and Pakistan solemnly agree that each shall ensure, to the minoities through its territory, complete equality of citizenship, irrespective of religion, a full sense of security in respect of life, culture, property and àersonal honour, freedom of movement within each country and feedom of occupation, speech and workship, subject to law and morality. Members of the minorities shall have equal opportunity with members of the majority community to participate in public life of their country, to hold political or other office, and to serve in their country's civil and armed forces. Both goverments declare these rights to be fundamental and under take to enforce them effectively."

أنظر في الاتفاقية سالفة الذكر المجلة المصرية للقانون الدولي – المجلد السادس – سنة ١٩٥٠ الجزء الاجنبي ص ٣٩١ .

(٢) أنظر في ذلك :

Budislav Vukas : General International law and protection of minorities, op.cit. PP. 43-44.

فمفاد هذه المادة التى تبنتها منظمة اليونسكو ، الزام الدول المصدقة باحترام حقوق رعاياها من الأقليات خاصة في مجال التعليم ، وهو الفرع الذى تهتم بشئونه هذه المنظمة ، وتعد هذه المادة صريحة بما لا يدع مجالا للشك في وجوب احترام احد الحقوق الاساسية للاقليات ، وهو حقهم في التعليم واحترام لغتهم . وإذ كان النص لم يتعرض صراحة إلى أن احترام حقوق الاقليات من ناحية التعليم يجب ألا يتعارض مع النظام العام للدولة التى ينتمون إليها ، إلا أنه سبق أو أوضحنا وجوب عدم تعارض هذه الحقوق مع النظام العام للدولة وسبق أن افضنا في هذه الجزئية(١) .

وجدير بالذكر – أيضاً – أن ميثاق هلسنكي الصادر في أول اغسطس سنة ١٩٧٥(٢) الزم الدول المشتركة فيه بوجوب احترام حقوق الانسان

▪ إذ يقرر في هذا الصدد :

"The convention against Discrimination in Education, concluded within the UNESCO on December 14, 1960, contains, in addition to provisions aimed at direct prevention of discrimination and the relaization of general condition for the promothion of education special obligations by the signatory states toward minorities. The signatory states (Article 5) pledge themselves to take all measures to ensure to persons belonging to minorities the recognition of the right "to carry on their own educational activities, including the maintenance of schools and depending on the educational policy of each sate, the use or the teaching of their own language.....".'"

(١) أنظر ص ٢٦٤ من هذه الرسالة .

(٢) اقر هذا الميثاق في أول اغسطس سنة ١٩٧٥ بمدينة هلسنكى بفنلندا بين كل من النمسا وبلجيكا وبلغاريا ، وكندا ، وقبرص ، وتشيكوسلوفاكيا ، والدنمارك ، وفنلندا وفرنسا ، وجمهورية المانيا الديمقراطية ، وجمهورية المانيا الاتحادية ، واليونان والمجر ، وايزلندا ، وايرلندا ، والفاتيكان ، وايطاليا ، ليشتنشتين ولكسمبورج ومالطا ، وموناكو ونيزرلاند ، والنرويج ، وبولندا ، ورومانيا ، والبرتغال ، وسان مارينو ، وأسبانيا ، والسويد ، وسويسرا ، وتركيا ، والاتحاد السوفيتي ، والولايات المتحدة الامريكية والمملكة المتحدة ويوغسلافيا ، وجدير بالذكر أن هذا الميثاق قد قسم إلى ثلاثة أقسام ، الاول منها يتعلق بالامن في أوربا ، والثاني يتناول اشكال التعاون في المجالات الاقتصادية والعلمية والفنية ، أما القسم الثالث فيختص بالتعاون في المجال الانساني خاصة مجال حقوق الانسان .

وحرياته الاساسية ، بما فيها حرية الاعتقاد والضمير والديانة دون ما تفرقة بسبب الجنس أو العنصر أو اللغة أو الديانة . كما لم يغفل الميثاق أن ينص على الزام الدول المشاركة فيه والتي يوجد على اقليمها اقليات وطنية أن تحترم حقوق الاشخاص الذين ينتمون إلى هذه الاقليات الوطنية ، في أن يتمتعوا بالمساواة في المعاملة أمام القانون شأنهم شأن الاغلبية في التمتع بحقوق الانسان وحرياته الاساسية[1] . ومن ثم يكون ميثاق هلسنكي على الرغم من اهتمامه

* أنظر في عرض الهيكل الرئيسي لميثاق هلسنكي :

Harold S.Russell, The Helsinki Dclaration, A.J.D.I., No 2. 1976. P. 242.

والاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت – القانون الدولي وحقوق الانسان – المجلة المصرية للقانون الدولي عد ٣٣ سنة ١٩٧٧ ص ١٤ وما بعدها .

(١) أنظر ميثاق هلسنكي البند السادس حيث ورد فيه ما نصه :

"The participating states will respect human rights and fundamental freedoms, including the freedom of thought, conscience, religinon or belief, for all without distinction as to race, sex, language or religion. They will promote and encourage the effective exercise of civil, political, economic, social, cultural, and other rights and freedoms all of which derive from the inherent dignity of human person and are essential for his free and full develompent.

Within this framework the participating states will recognize and respect the freedom of the individual to profess and practise, alone or in community with others, religion or belief acting in accordance with the dictates of his own conscience.

The paticipating states on whose territory national minorities exist will respect the right of persons belonging to such minorities to equality before the law, will afford them the full opportunity for the actual enjoyment of human rights and fundamental freedoms and will, in this manner, protect their legitimate in this shere."

أنظر في ذلك :

Official Documents, Conference on Security and Co-operation in Europe, final act-Declaration of Principles Guiding Relations Between Participating states, A.J.D.I 1976 - 2 April.

البالغ بحقوق الانسان وحرياته الاساسية بصفة عامة ، إلا أنه لم يغفل النص على وجوب احترام حقوق الاقليات بصفة خاصة ، وهو ما يؤكد ما سبق أن انتهينا إليه من أن للاقليات الوطنية حقوقا جماعية بغض النظر عن حقوق الانسان . وهو ما أكده المشروع الذى وضعته لجنة الامم المتحدة لحقوق الانسان عام ١٩٥٩ على نحو ما سوف نعرض له فى الفصول القادمة[١] .

١٣٥ - المعاهدات الدولية وحماية حقوق الاقليات في ظل الامم المتحدة :

اسلفنا القول بأن ميثاق الامم المتحدة لم ينص على اختصاصات معينة للمنظمة الدولية ، فيما يتعلق بحماية حقوق الاقليات ، ولم يضع نظاما خاصا لها اكتفاءا بالنصوص المتعلقة بحماية حقوق الانسان وحرياته الاساسية . وعندما بدأت الامم المتحدة في وضع النصوص سالفة الذكر موضع التنفيذ شكل المجلس الاقتصادى والاجتماعي - أحد اجهزة الامم المتحدة الرئيسية - لجنة خاصة سميت بلجنة حقوق الانسان ، نيط بها تدوين هذه الحقوق في اعلان دولي ، واعداد مشروع معاهدة دولية لتطبيق حقوق الانسان ، واعداد مشروع للعقوبات والوسائل التى تكفل تنفيذها وضمانها[٢] . قامت هذه اللجنة بأعمالها إلى أن طالعت العالم بالاعلان العالمي لحقوق الانسان في ٣٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ ، وذكر الاعلان في مادته الثانية ، أن لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فيه دون أى تمميز بسبب الجنس أو اللون أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسي والاصل الوطنى أو الاجتماعي ، ودون تفرقة بين الرجال والنساء . ثم عدد الاعلان هذه الحقوق المعترف بها للانسان ، ولم تتبع منهج الدساتير والاعلانات التقليدية ، التى حصرت هذه الحقوق في الحق في المساواة امام القانون ، وفي الحريات الفردية ، بل اضاف إليها حقوقا اقتصادية وثقافية واجتماعية ... الخ فذكر في مادته الحادية والعشرين ان لكل شخص ، بصفته عضوا في المجتمع الدولي الحق في الضمان

(١) انظر ص ٢٧٤ وما بعدها من هذه الرسالة .

(٢) الاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي - الاقليات وحقوق الانسان في الفقه الدولي المرجع السابق - ص ١٣ .

الاجتماعي وفي العمل وفي الحصول على أجر متساو للعمل ... الخ .

ولعل الاعلان العالمي لحقوق الانسان آثار جدلا فقهيا كبيرا حول مدى تمتع نصوصه بالالزام من عدمه[1] . وأيا ما كان الامر ، فإن الاعلان العالمى لحقوق

---

(١) يذهب البعض إلى أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان يلزم الدول الاعضاء الزاما قانونيا ، وذلك باعتباره مكملا لميثاق الامم المتحدة الذى فرض على الدول الاعضاء احترام حقوق الانسان ، وهذا ما اعتنقته وافتت به بعض المحاكم الامريكية ، كمحكمة استئناف كاليفورنيا في ٢٤ ابريل سنة ١٩٥٠ ، في حين أن محاكم اخرى قررت أن الاعلان غير ملزم كما جاء في حكم المحكمة الدستورية النمساوية الصادر في ٥ أكتوبر سنة ١٩٥٠ . والراجح لدى الفقهاء والباحثين عموما أن الاعلان المذكور ليست له قوة الزام قانونية ، بل قيمة أدبية كبيرة ويرجع ذلك لاسباب متعددة اهمها أن الاعلان لا يعتبر مكملا للميثاق بالمعنى الذى يخلع عليه قوة الميثاق نفسه فضلا عن أنه لم تتبع في اصداره الاجراءات اللازمة لتعديل الميثاق بل صدر في شكل قرار من الجمعية العامة للامم المتحدة التى تعتبر قراراتها مجرد توصيات غير ملزمة قانونا .
أنظر في ذلك :
الاستاذ الدكتور/ عثمان خليل عثمان – تطور حقوق الانسان – مجلة عالم الفكر – المجلد الاول – العدد الرابع سنة ١٩٧١ ص ٢٥ والاستاذ الدكتور/ مفيد شهاب القانون الدولي العام – جـ ١ طبعة سنة ١٩٧٥ – دار النهضة العربية – ص ١٢١ والاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي المرجع السابق ص ١٤ ، ويرى الاستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق أن الاعلان العالمي يعد تصرفا ملزما من حيث الغاية دون الوسيلة . أى أنه يلزم من حيث الهدف المراد تحقيقه من وراء اصداره ويؤكد سيادته ذلك بأن الواقع العملي والسوابق الدولية يؤيد ذلك – انظر لسيادته – التنظيم الدولي – المرجع السابق ص ٣٨٨ ، ٣٩٣ .
ويؤكد الفقيه لوترباخت أن للاعلان العالمي لحقوق الانسان الصفة القانونية على اساس أنه جاء تطبيقا للمادتين ٥٥ ، ٥٦ من ميثاق الامم المتحدة راجع :
H. Lauterpacht : The international protection of human rights R.C.A.D.I., 1947, To. 20, P. 74.
ويذهب الفقيه Schachter إلى أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان يعد من قبيل التفسير الرسمي لميثاق الامم المتحدة وهو بهذا الوصف يعد ملزما .
O. Schachter : The Relation of low, polities and action in the United Nations, R.C.A.D.I., T. 109, 1963, P. 189.
وممن يرون أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان في حد ذاته وثيقة خالية من أى قيمة قانونية .
Ch. Rousseau : Droit International Public, T.I (Les sujets de droit) Paris, 1974, ed. sirey, PP. 717-718.
N.Q.Dinh : Droit International Public, op.cit, P. 517
= C.A.Colliard : Institutions des relations internationales. Paris —

الانسان ، أصبح ذا قيمة سياسية وأدبية لا يستهان بهما ، فضلا عن أنه اسهم في إصدار الكثير من الاتفاقات الدولية التى استندت إلى احكامه واقتبستا من أصوله . وقد تزايدت هذه القوة الادبية مع الزمن تبعا لازدياد قوة الرأى العام العالمي من زاوية ، وتبعا لزيادة عدد اعضاء الامم المتحدة من زاوية أخرى[1] .

ويؤكد قيمة الاعلان العالمي لحقوق الانسان فيما وصل إليه استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد . فضلا عن أنه استبعد أن يكون لهذه الاعلانات مجرد القيمة الادبية البحتة - حيث أكد أن كل التزام قانوني إنما يقوم - بالضرورة - على عنصرين هما عنصر المديونية وعنصر المسئولية ، ومع التسليم بهذا المفهوم المزدوج لطبيعة الالتزام يمكن الالتجاء إليه لتفسير الطبيعة القانونية الخاصة للتوصيات الصادرة من المنظمات الدولية ، وقد يكون من المفيد أن نكيف ما تصدره المنظمات الدولية المعاصرة من توصيات بأنها ديون لا تضمنها مسؤلية ومن ثم لا تسأل الدولة إذا رفضت الاستجابة لها بداءة ولكن متى قبلتها تعذر عليها العدول عن هذا القبول واعتبرت استجابتها لها تنفيذا لالتزام قانوني بالمعني الصحيح وليست مجرد وفاء بواجب ادبي بحت ويترتب على ذلك قيام المسئولية الدولية في حالة اخلال الدولة بتوصية قبلتها ، وفي حالة عدولها عن تنفيذ التوصية بعد البدء فيها . وكلها نتائج لا يمكن الوصول إليها إذا ما كيفنا التوصية بأنها لا تنشيء سوى التزام أدبى[2] .

ومسايرة للجهود المبذولة بشأن تعزيز حقوق الانسان ، واصلت لجنة الامم المتحدة عملها ، فقامت باعداد نصوص مشروع اتفاقيتين هامتين ،

=

Dalloz, 1978, P. 343.

L.Cavoré : Le droit International Public positif, T.L, Paris pendane 1967, P. 511.

(١) الاستاذ الدكتور/ عثمان خليل عثمان - المرجع السابق - ص ٢٥ .

(٢) راجع في ذلك استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد - اصول القانون الدولي العام - القاعدة الدولية - جـ ٢ - طـ ٦ - الدار الجامعية للطباعة والنشر - اسكندرية سنة ١٩٨٤ ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

احداهما للحقوق المدنية والسياسية والاخرى خاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[1] .

ونظرا لاهمية الاتفاقية الاولى منها والمتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية فيما يتعلق بحماية الاقليات فإننا نعرض لها على النحو التالي :

١٣٦ - مدى اهتمام الاتفاقية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية بحقوق الاقليات :

تم التصديق على هذه الاتفاقية ووضعت موضع التنفيذ في ٢٣ مارس سنة ١٩٧٦ بعد توافر العدد اللازم لصيرورتها نافذة[2] وبموجب هذه الاتفاقية

(١) وافقت عليها الجمعية العامة للامم المتحدة في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ ، وجدير بالذكر أن اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية ووفق عليها من ١٠٦ دوله مقابل لا شيء بينما وافقت ١٠٥ دولة على الاتفاقية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مقابل لاشيء . بينما وافقت على البرتوكول الاختياري الملحق بالاولى ٦٦ دولة ضد دولتين امتناع ٣٨ دولة عن التصويت .
لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة راجع :
الاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت - المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢) رغم انقضاء حوالى عشرة سنوات على اقرار الاتفاقيتين (المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ والتصديق عليها في ٣ يناير سنة ١٩٧٦ لم تصدق عليها الولايات المتحدة الامريكية المتزعمة لحركة حماية حقوق الانسان إلا في أكتوبر سنة ١٩٧٧ ، ويرجع البعض هذا التباطؤ إلى عوامل عديدة منها اصرار الجمعية العامة تحت ضغط دول العالم الثالث على اضافة حق تقرير المصير إلى الحقوق والحريات الاساسية الواردة في الاتفاقيتين ، حيث تزعمت مجموعة الدول الافروآسيوية مؤيدة من بعض دول امريكا اللاتينية ودول الكتلة الشرقية (الاتحاد السوفيتي وحلفاؤه ويوغسلافيا) ، الاتجاه الذى يرى أن حق تقرير المصير شرط لازم لتطبيق سائر الحقوق فالشعب الذى لا يملك الحق في تقرير مصيره ، لا يمكن أن يتمتع افراده بكافة الحقوق والحريات الاساسية الاخرى ، وتقدمت هذه المجموعة بقرار بهذا المعنى إلى الجمعية العامة للامم المتحدة في دورتها السابعة عام ١٩٥٢ .
بينما تزعمت امريكا الاتجاه المعارض ، وامتنعت بعض دول امريكا اللاتينية الخاضعة لنفوذ امريكا عن التصويت ، بمقولة أن حق تقرير المصير حق جماعي بينما اتفاقية حقوق الانسان تتناول حقوقا فردية .
وقد وافقت الجمعية العامة للامم المتحدة في دورتها السادسة بأغلبية ٣٦ صوتاً ضد ١١ وامتناع ١٢ عن التصويت على النص في المادة الاولى من مشروع الاتفاقيتين على أن لكافة =

الدولية تتعهد كل الدول التى صدقت عليها بحماية شعبها من المعاملة القاسية أو غير الانسانية انطلاقا من ايمانها بحق كل انسان في الحرية والامن والحياة ، واقرارا منها بأن مثال الكائنات الانسانية الحرة المتمتعة بالحرية المدنية والسياسية والمتمررة من الخوف والحاجة إنما يتحقق فقط إذا قامت اوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوقه الاقتصادية والثقافية .

ولعل اهم النصوص التى وردت في هذه الاتفاقية والتي تتضمن صراحة النص على حقوق الاقليات ما جاء بالمادة ٢٧ منها والتى جرى نصها على « لا يجوز انكار حق الاشخاص الذين ينتمون إلى اقليات عنصرية أو دينية أو لغوية قائمة في دولة ما ، في الاشتراك مع الاعضاء الاخرين مع جماعتهم في التمتع بثقافتهم أو الاعلان عن ديانتهم واتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم »(١) . وبامعان النظر في هذه المادة ، يبين أنه على الرغم من أنها تلقى التزاما على عاتق الدول قبل الاقليات إلا أنه محض التزام سلبي ، مفاده امتناع الدول التى توجد لديها اقليات عرفية أو دينية أو لغوية عن حرمانها من حقوقها الثقافية والدينية واللغوية . إلا أنه يلقى كثيرا من الضوء على مدى اهتمام الامم المتحدة بمشكلة الاقليات ، كما يعكس الحد الادنى من الحقوق التى وضعت بواسطة القانون الدولي العرفى(٢) ويؤكد جانب من الفقه هذا

= الشعوب الحق في تقرير مصيرها ، ولها استنادا إلى هذا الحق أن تقرر بحرية كيانها السياسي وأن تواصل بحرية نموها الاقتصادي والثقافي .
أنظـــر :
الاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت – المرجع السابق ص ٤٤ .

(١) Art. 27 of the 1966 International Covenant of Civil and Political Rights "In those states in which ethnic, religious or linguistic minorities oxist, persons belonging to much minorities shall not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practise their own religion, or to use their own language"

(٢) Yoram Dinstein : International and Comparative Law, Collective Human Rights of peoples and minorities, 1976, P. 118. =

الاهتمام من جانب الامم المتحدة بحماية حقوق الاقليات عندما علق على المادة ٢٧ من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية بقوله أن ما ورد بهذا النص وبحق من أهم المواد التى تحمى الاقليات وتدافع عن حقوقهم[1] ، وجدير بالذكر أن ثمة محاولات لحماية حقوق الاقليات قامت بها بعض المنظمات الاقليمية ، منها الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان التى نصت في مادتها الرابعة عشرة على تمتع الاقليات بذات الحقوق التي يتمتع بها شعب الدولة دون ما تمييز بسبب الجنس أو اللون أو الفكر السياسي[2] . إلا أن جانبا من الفقه في مجمل تعليقه على هذه المادة ، أكد أن المادة ٢٧ من الاتفاقية الاوربية وذلك باعتبار أن الاخيرة حددت الحقوق والحريات على سبيل الحصر بينما اطلقتها المادة ٢٧ من الاتفاقية المدنية والسياسية وكان جديرا بالمادة ١٤ من الاتفاقية الاوربية وقد تحت منحى التعداد أن تضمن

= إذ يقرر في هذا الصدد :

"The important provision is declaratory in nature and reflects a minmum of rights recognised by custamary international law."

(١) يؤكد الفقيه ما ورد بالمتن مقررا :

"Art. 27 of international covenant on civil and political Rights of December 1966, which is generaly considered as the most protective provision concerning minorities, refers explicitly to group cohesion that should be defended)

Theoder Veiter : Commentary on the concept of "National Minorities", human rights journal, Vol. V II, 2-4 1974, P. 279.

(٢) أنظر : R, Monaco : op.cit. P. 179.

حيث جرى نص المادة الرابعة عشر من الاتفاقية الاوربية على :

"La jouissance des droits et libertés reconnus dans la presente convention doit être assurêe, sans distiction aucune, fondée notamment sur Le sexe, la race, la couleur, la langue, la religion, les opinions politiques ou toutes autres opinions, l'origine nationale ou sociale, l'appartenace à une minorité national, la fortune, la naissance ou toute autre situation".

نصها حق الاقليات في عدم التميز العنصرى[1] .

وايا ما كانت التعليقات التى اثيرت بشأن ما أضفته المادة الرابعة عشر من الاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان من حماية لحقوق الاقليات ، فمما لاشك فيه أن اية اجراءات تمييزية تتخدها الدولة تجاه بعض رعاياها من الاقليات يعد خرقا لنصوص الاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان ، وهذا ما يدلل على ما للاقليات من حقوق تضمنتها معاهدات دولية مستهدفة حمايتها .

ولعل ما نقول به تؤكده اللجنة الاوربية لحقوق الانسان عندما قررت أن الاجراءات التى تتخذها الدولة تجاه اجزاء مختلفة من اقليمها أو شعبها يمكن أن تشكل انتهاكا لنصوص الاتفاقية بالنظر إلى ما قررته المادة الرابعة عشرة . والامر هنا لا يتعلق بالمادة الرابعة عشر فحسب بل بالحق الذى وقع عليه التمييز أو الانتهاك[2] .

وقد أكد جانب من الفقه مدى اهتمام الاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان بحقوق الاقليات بقوله أن الاتفاقية قد اشتملت على العديد من الحقوق التى تخص الفرد بصفة عامة ، إلا أنها تضمنت حقوقا خاصة بالاقليات كعدم التمييز بسبب الجنس أو العنصر أو اللغة أو اللون أو الدين أو الآراء السياسية أو غيرها من الآراء أو الأصل القومى أو الاجتماعي أو الانتماء إلى أقلية قومية أو الثروة أو الميلاد أو غير ذلك[3] .

---

(١) R. Monaco : op.cit. P. 180

إذ يؤكد في هذا الصدد :

"Le systêm est donc plus simple que le systêm european, qui comparend une serie nombreuse de droits et de libertés D'autre part le princip de non discrimination à l'égard des autres personnes se trouvant dans le même Etat n'entre pas ici directement en jeu."

(٢) انظر قرارات اللجنة بشأن الطعون المقدمة اليها – الكتاب السنوى للاتفاقية – مجلد واحد – ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

(٣) الاستاذ الدكتور/ جعفر عبد السلام – المنظمات الدولية – دار النهضة العربية القاهرة – بدون تاريخ – ص ٥٣٨ .

١٣٧ – تحريم ابادة الجنس البشري في ظل الامم المتحدة[(١)] genocide :

في اطار إهتمام الامم المتحدة بحقوق الانسان على وجه العموم ، والاقليات على وجه الخصوص ، وافقت الجمعية العامة للامم المتحدة في ١٩ ديسمبر سنة ١٩٤٨ على اتفاقية تحريم ابادة الجنس البشري وقد ضمنت هذه الاتفاقية في مادتها الثانية النص على اضفاء الحماية على الجماعات الدينية أو الوطنية العرفية[(٢)] . ولعل الدافع إلى ابرام هذه الاتفاقية ما شهده العالم من ويلات الحرب العالمية الثانية وما ارتكبته النازية الالمانية من معاملة قاسية وجرائم ابادة جماعية لليهود ، وما أن انتصر الحلفاء في الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ – ١٩٤٤) على دول المحور حتى تم الاتفاق بين الدول التى عانت من ويلات الحرب على انشاء محكمة عسكرية دولية مهمتها محاكمة مجرمي الحرب والتي عرفت باسم محاكات نورمبرج لمعاقبة القادة الالمان مرتكبي تلك الجرائم[(٣)] وقد كانت احكام تلك المحاكم ومبادئها سببا لاقرار الجمعية العامة للامم

---

(١) انظر في ذلك الدكتور/ عبد الوهاب حومد – الاجرام الدولي – ط ١ سنة ١٩٧٨ الكويت ص ٢٣٧ نقلا عن الدكتور/ محمد سليم غزاوي جريمة ابادة الجنس البشري . وانظر ايضا المجلة المصرية للقانون الدولي سنة ١٩٤٦ ص ٢١٣ مقال :

R. Lemkim, Crime de genocid

(٢) شكل المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالامم المتحدة في مارس ١٩٤٨ لجنة من ممثلي سبع دول لاعداد مشروع الاتفاقية الدولية لمكافحة الجرائم التي ترتكب لابادة الجنس البشري استرشادا بالمشروع الذى اعدمته السكرتارية العامة للامم المتحدة سنة ١٩٤٧ واستعانت فيه بمقترحات فقهاء القانون الدولي . ثم احالت مشروع الاتفاقية إلى اللجنة السادسة بالهيئة فقامت بمناقشته وادخلت مشروع الاتفاقية إلى اللجنة السادسة بالهيئة فقامت بمناقشته وادخلت على بعض التعديلات التى ارتأتها بعض الدول ثم تم التوقيع على هذه الاتفاقية في ١٩ ديسمبر سنة ١٩٤٨ .

انظر في ذلك الاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت – تعزيز عن اعمال اللجنة القانونية للجمعية العامة لهيئة الامم المتحدة – المجلة المصرية للقانون الدولي – المجلد الخامس – سنة ١٩٤٩ ص ٥٢ وما بعدها .

(٣) أنظــر :

J.B. STARK. Introduction to international law, 6 edit, Butterworths, London, 1967 P. 52.

المتحدة للاتفاقية الدولية لمنع وعقاب ابادة الجنس البشري[1] استهدافا لعدم العودة لمثل هذه الاعمال البشعة[2] .

وحرى بالذكر أن كلمة Genocide هي ترجمة لكلمة تتكون من مقطعين الاول Genos اليوناني ويعني العرق البشري والثاني Caedere اللاتيني ويعنى القتل فاللفظ يعنى قتل الجنس البشري[3] . ويطلق جانب من الفقه الدولي على اتفاقية الابادة « اتفاقية اثخان »[4] .

ومن الملاحظ أن كلمة اثخان وردت في القرآن الكريم فيقول عز من قائل « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثختنموهم فشد الوثاق فاما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب اوزارها[5] » . وفي قوله تعالى ﴿ ما كان لنبي أن يكون له اسرى حتى يثخن في الأرض ﴾[6] .

ورغم الوجاهة البادية على هذا المعنى إلا أننا لا نتفق مع الرأى القائل به ، ويرجع عدم اتفاقنا مع هذا المسمى إلى مخالفته للمنطوق اللغوي والاستخدام القرآنى لكلمة الاثخان . فمن الزاوية اللغوية فإن كلمة أثخن تعنى بالغ في أخذ العدة ويقال اثخن فلان في الأرض قتلا إذا أكثره[5] فهى تعنى الاكثار في القتل وليس ابادة الجنس البشري . ولا يخفى عن الفطنة أن الفارق جد كبير بين الاكثار في القتل والابادة . أما من ناحية استخدام اللفظ في القرآن

---

(١) أنظر M. SIBERT : Traite du droit international public, le droit de la paix. 1, Dalloz - Paris 1951, P. 436.

(٢) أنظر : GA. FINSH : The genocide convention A.J., Vol. 43, No 3, 1949, P. 733.

(٣) راجع الدكتور/ عبد الوهاب حومد – المرجع السابق – ص ٢٣٧ نقلا عن الدكتور/ محمد سليم غزاوي – المرجع السابق – ص ٨ وما بعدها .

(٤) الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – الغنيمي الوجيز في قانون السلام – منشأة المعارف – اسكندرية – ١٩٧٥ ص ٨٦ .

(٥) سورة محمد آية ٤ .

(٦) سورة الانفال آية ٦٧ .

(٥) ابن منظور – لسان العرب – الطبعة الاولى – سنة ١٣٠٣ هـ – جـ ١٦ ص ٢٢٦ ومحمد ابن ابى بكر الرازى – مختار الصحاح – طـ ٥ – المطبعة الاميرية سنة ١٩١٦ ص ٨٢ .

الكريم فالاستخدام الاول في سورة محمد جاء مرشدا للمؤمنين إلى ما يعتمدونه في حروبهم مع المشركين « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب » أى إذا واجهتموهم فاحصدوهم حصدا بالسيوف ، « حتى إذا اثخنتموهم » أى أهلكتموهم قتلا « فشدوا الوثاق » أى الاسارى الذين تأسرونهم ثم انتم بعد انقضاء الحرب وانفصال المعركة مخيرون فى أمرهم أن شئتم ابقيتم عليهم فأطلقتم أسراهم وأن شئتم فاديتموهم بمال تأخذونه منهم[1] ، أى أن القرآن الكريم خير الرسول (ص) بعد انتهاء المعركة بين قتل الاسرى أو أطلاق سراحهم أو قبول الفدية عنهم . وفي الآية الثانية في سورة الانفال فإنها نزلت في أسرى بدر عندما شاور الرسول (ص) الصحابة في الاسرى أشار أبو بكر باستبقائهم واستتابتهم لعل الله يتوب عليهم وأشار عمر بضرب اعناقهم ، وقال عبد الله بن رواحة بحرقهم ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله (ص) جعل فداء اهل الجاهلية يوم بدر أربعمائة درهم .

واستمر الحكم في الاسرى عند جمهور العلماء أن الامام مخير فيهم ، إن شاء قتل كما فعل ببني قريظة وإن شاء فادى بمال كما فعل بأسرى بدر أو بمن أسر من المسلمين « تبادل الاسرى » وإن شاء استرق من أسر » وهنا مذهب الشافعي وطائفة من العلماء[2] .

ومن ثم يكون المعنى المتبادر إلى ذهننا بكلمة اثخان انها تعنى ساعة المعركة أو في مفهومنا المعاصر حالة قيام الحرب بين فئتين .

ومن ثم يكون معنى الاثخان واردا على حالات قتل الجنس البشري اثناء الحرب ، أما اطلاق هذا المفهوم على جميع حالات الابادة التى وردت في الاتفاقية فإنه يكون قياسا مع الفارق .

---

(١) ابن كثير – مختصر تفسير ابن كثير – المجلد الثالث – تحقيق محمد على الصابوني دار القرآن الكريم – بيروت – ص ٣٣٠ .

(٢) راجع ابن كثير – المرجع السابق – المجلد الثاني – ص ١١٨ .

ولعل ما يسعفنا في هذا الصدد الاحتكام إلى مفهوم الابادة الذى ورد بالمادة الثانية من الاتفاقية على النحو التالي :

١٣٨ - مفهوم ابادة الجنس البشري :

تنص المادة الثانية من الاتفاقية على أنه يقصد بأبادة الجنس في هذه الاتفاقية أى فعل من الأفعال الآتية يرتكب بقصد القضاء كلا أو بعضا على جماعة بشرية بالنظر إلى صفتها الوطنية أو الانتوجرافية أو الجنسية أو الدينية .

(أ) قتل اعضاء هذه الجماعة .
(ب) الاعتداء الجسيم على افراد هذه الجماعة جسمانيا أو نفسيا .
(جـ) اخضاع الجماعة عمدا لظروف معيشية من شأنها القضاء عليها ماديا كلا أو بعضا .
(د) اتخاذ وسائل من شأنها اعاقة التناسل داخل هذه الجماعة .
(هـ) نقل الصغار قسرا من جماعة إلى جماعة أخرى .

كما أوضحت المادة الثالثة منها الافعال المعاقب عليها :

(أ) ابادة الجنس .
(ب) الاتفاق بقصد ارتكاب ابادة الجنس .
(جـ) التحريض المباشر والعلني على ارتكاب ابادة الجنس .
(د) الشروع في ابادة الجنس .
(هـ) الاشتراك في ابادة الجنس .

والابادة وفقا لهاتين المادتين تنقسم إلى قسمين ابادة مادية أى التصفية الجسدية وهو ما يعد في عقيدتنا اثخانا كالقتل أو الاعتداء الجسماني أو اعاقة التناسل ، وابادة معنوية تستهدف الاعتداء النفسي سواء باخضاع الجماعة البشرية (الواقع عليها الاعتداء) لظروف معيشية معينة أو عن طريق نقل الصغار قسرا من جماعة إلى جماعة أخرى تختلف عنها فى اللغة والعادات والتقاليد عن جماعتها الاولى التى نشأت في ظلها وهو مالا يعد اثخانا ، ويشترط أن يتوافر لدى فاعلها النية الاجرامية أو القصد الجنائي فارتكابها

فضلا عن القصد الخاص وهو تحقيق الإفناء[1] والاستئصال المادى يستهدف في المقام الاول القضاء على الجماعة البشرية المضطهدة كأبادة الاقلية المسلمة في الفلبين اثناء حكم الرئيس المخلوع ماركوس ومثلما حدث في المانيا ابان الحرب العالمية الثانية وما ارتكبه الضباط والاطباء والالمان من جرائم ضد المعتقلين واجراء التجارب العلمية عليهم ونقل الميكروبات إلى اجسادهم ، مما أودى بحياة الكثير منهم واصابة الآخرين بعاهات مستديمة ومؤقتة[1] .

والاستئصال المعنوى يستهدف التأثير على النفس البشرية كما يحقق هذه الابادة سواء باخضاع المجموعة المضطهدة لظروف معيشية معينة أو نقل صغارها إلى جماعات أخرى تختلف عنها في الدين أو اللغة أو العادات أو القضاء على مقوماتها اللغوية أو الدينية أو الثقافية ، فاضطهاد اقلية معينة من

---

(١) د. محمد سليم محمد غزاوي – جريمة ابادة الجنس البشري – منشورات الجامعة الاردنية – سنة ١٩٨٠ – ص ١٦ ، ١٧ .

(١) انظر الاستاذ الدكتور/ عز الدين فودة « الاحتلال.الاسرائيلي والمقاومة الفلسطينية في ضوء القانون المصرى العام – بيروت سنة ١٩٦٩ – سلسلة دراسات فلسطينية وأنظر أيضاً :
الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – الموضع العربي الاسرائيلي الراهن في القانون الدولي – مطبعة جامعة الاسكندرية سنة ١٩٧٠ – سلسلة محاضرات عام من ١٩٧٠/٦٩ ص ٤ .
مما يذكر في هذا الصدد أنه نتيجة للابادة الجماعية التى تعرض لها العرب الفلسطينين في مذبحة دير ياسين ٩ أبريل سنة ١٩٤٨ ما قاله مندوب الصليب الأحمر (كان الوضع مروعا) وهذا أن دل على شيء فيدل على مدى ما أصابه من رعب وهلع عند زيارته لمكان المذبحة ورؤيته القتل الجماعي والتمثيل بالجثث أمام من بقي حيا .
ويراجع ايضاً :
د. محمد سليم غزاوى – المرجع السابق ص ١٨ ، ١٩ .
وأنظر أيضاً :
Pstche : Revue international de psychanalyse des sciences de l'Homme, N.6, 2 annee, ed. Paris, avril, !947, P. 468 etss.
وجلى بالبيان أنه جاء بالحكم الصادر من المحكمة العسكرية الدولية بنورمبرج في ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٤٦ أن قائد معسكر التعذيب الالماني شهد أمام المحكمة أن عدد الذين ابيدوا ٢,٥٠٠,٠٠٠ ومات ٥٠٠,٠٠٠ آخرون من تأثير المرض والمجاعة أنظر ملخص الحكم :
Summary of the judgment of international mililtary Tvibunal Nuremberg. September, 30, 1949.
منشور بالمجلة المصرية للقانون الدولي – المجلد الثاني سنة ١٩٤٦ ص ٩٨ وما بعدها .

قبل بعض الحكومات التى تقطن لديها تلك الاقلية قد يتم بالقضاء على ثقافة هذه الاقلية أو حرمانهم من ممارسة شعائرهم الدينية مثلما حدث في الاتحاد السوفيتي في اعقاب الثورة الشيوعية فى أول اكتوبر سنة ١٩١٧ حيث تتولى المنظمات الجماهيرية مثل اتحاد الشبيبة اللينينية الشيوعية الفرد منذ نشأته فهى التى تثقفه وتستولى عليه وتكونه وفقا للاسلوب الشيوعي وفيما عدا هذه المنظمات لا يوجد مكان للفرد[١] وكما فعل مصطفى كمال أتاتورك في تركيا من ١٩٢٣ إلى ١٩٣٨م[٢] .

وحرى بالذكر أنه – ولسوء الحظ – لم تتناول اتفاقية الابادة صراحة الاستئصال الثقافي إلا أن اللجنة السادسة اجتمعت في ١٩٤٧ للتوسع في مدلول ابادة الجنس البشري بحيث تشمل الاستئصال الثقافي واللغوي والديني[٣] .

وإذا كانت جريمة ابادة الجنس البشري قد كبدت الانسانية خسائر فادحة مما يلزم معه تعاون الدول لتجنيب الانسانية ويلات هذه الجريمة الا اننا نجد أن الدول الموقعة على الاتفاقية قد ارتضت استبعاد هذه الجريمة من نطاق الجرائم السياسية في مجال تسليم المجرم ضمانا لعدم افلات المجرم المدان بها

---

(١) راجع الاستاذ الدكتور/ عبد الحميد متولى – الاسلام ومبادىء نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية – اسكندرية – ١٩٧٦ – ص ٣٢١ ، ٤٤٦ وما بعدها .

(٢) وفي هذا يقول العالم الباكستاني أبو الاعلى المودودى « أن تركيا اعلنت فى القرن العشرين بكل جرأة انها دولة لا دينية فغيرت قوانينها وادخلت على قانون المسلمين للأحوال الشخصية تعديلات سافرة لم تكن قد تجرأت على مثلها ولا أى حكومة غير مسلمة في العالم فحرقت احكام القرآن الواضحة القطعية المتعلقة : بالنكاح والطلاق والارث .

انظر في ذلك نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور – بيروت – ١٩٦٩م هامش ص ١٣٩ .

(٣) Budislav Vukas : Revue des droit l'Homme, Human Rights journal general international law and the protection of Minorities, Vol. VIII-L 1975 P. 43.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"Unfortunatly, the convention does not incorporate any provision on cultural gonecide".

احتجاجا بأن الجريمة ذات طبيعة سياسية وهو ما أكده نص المادة السابعة من الاتفاقية . ومن ثم فإن مرتكب جريمة الابادة ضد الاقليات لا يستطيع الافلات من المسئولية بدعوى أن ما اقترفه يدخل في نطاق الجرائم السياسية التى لا تندرج تحت جريمة الابادة بحيث لا يجوز تسليمه كمجرم[1] .

وجلى بالبيان أن جريمة ابادة الجنس البشري كغيرها من الجرائم العمدية لابد لها من باعث يدفع الفاعل إلى ارتكابها وهو ما يجعلنا نعرض لبواعث هذه الجريمة في البند التالي :

١٣٩ - البواعث على الابادة :

قد يكون الباعث على الابادة سياسيا أو إجتماعيا أو دينيا ، ومن ثم نعرض لها تباعا لتعلقها بانتهاك حقوق الاقليات .

١٤٠ - البواعث السياسية والاجتماعية :

ومن الامثلة الصارخة على الدوافع السياسية للابادة تلك السياسة العنصرية التى تنتهجها حكومة جنوب افريقيا المسماه Aparcheid (الابار تهيد) . حيث تسيطر الحكومة البيضاء على مقاليد الامور في البلاد ، إذ تمكنت هذه الاقلية التى لا تصل إلى خمس تعداد السكان من الاحتفاظ بالسلطة الحقيقية وتفرض قيودا شديدة على حرية الحركة للأغلبية الملونة وحرمانهم من حقوقهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية[2] ، وهو ما اعتبرته الاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصرى جريمة ضد الانسانية حيث

---

(١) د. محمد سلٌم غزوي - المرجع السابق - ص ١٤ .

(٢) اتخذت الجمعية العامة للامم المتحدة عدة قرارات وضعت فيها سياسة التفرقة العنصرية في جنوب افريقيا بأنها جرائم ضد الانسانية والضمير البشري وفي ٣٠ نوفمبر سنة ١٩٧٣ مواكبة لسياسيها التى تسيهدف قمع كافة اشكال التمييز العنصرى اعتمدت بموجب القرار رقم ٣٠٦٨ (د-٢٨) الاتفاقية الدولية لقمع مجموعة الفصل العنصرى والمعاقبة عليها وناشدت كافة الدول أن تعمل في اسرع وقت ممكن على توقيع الاتفاقية والتصديق عليها . وفي ١٨ يوليو سنة ١٩٧٦ دخلت هذه الاتفاقية حيز النفاذ يرجع في ذلك - الاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصري والمتعاقب عليها - نشرت مركز الامم المتحدة لمناهضة الفصل العنصري الصادرة من مكتب الامم المتحدة للاعلام .

جاء في مادتها الاولى (١ - تعلن الدول الاطراف في هذه الاتفاقية أن الفصل العنصرى جريمة ضد الانسانية ، وأن الافعال اللاانسانية الناتجة عن سياسات وممارسات الفصل العنصرى وما يماثلها من سياسات وممارسات العزل والتميز العنصرين ، والتفرقة في المادة الثانية فيها سواء قبل محكمة مختصة من محاكم أية دولة طرف في الاتفاقية يمكن أن تكون لها ولاية على هؤلاء المتهمين أو من قبل محكمة جزائية وعليه تكون ذات ولاية قضائية فيما يتعلق بتلك الدول الاعضاء التى قبلت ولايتها[1] ، ومن الامثلة على ارتكاب جرائم الابادة التى يعاني منها المجتمع البشري تلك الجرائم والانتهاكات التى تقوم بها العصابات الكاثوليكية المتعصبة « ايلاجا » ضد الاقلية المسلمة في الفلبين ولعل السبب فى عدم توقف هؤلاء عن تلك الانتهاكات هو عدم تطبيق الامم المتحدة لاحكام اتفاقية مكافحة جريمة الابادة تطبيقا رادعا بتوقيع العقوبات والجزاءات على مرتكبيها اعمالا لنص المادة الثامنة من الاتفاقية[2] .

١٤١ - البواعث الدينية :

كما قد يكون الدافع إلى جريمة الابادة سياسيا أو اجتماعيا بأن الباعث الديني لا يقل شأنا عنهما مثلما حدث في القرون الوسطى كالحروب الصليبية وابادة المسلمين في اسبانيا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل

---

(١) انظر المادتين الثانية والخامسة من الاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصرى - المرجع السابق - ص ٩ .
ولمزيد من التفصيل حول سياسة الفصل العنصرى في جنوب افريقيا وقرار الجمعية العامة راجع - الاستاذ الدكتور - الشافعي محمد بشير - ازمة حقوق الانسان في جنوب افريقيا - الهيئة العامة للكتب والاجهزة العلمية - مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٧٠ ص ٧٨ ونشرات الامم المتحدة الصادرة بعنوان لجنة حقوق الانسان تدين بشدة سياسة التفرقة العنصرية واجراءات القمع المتبعة في جنوب افريقيا بقلم بيتربند مايلو - طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م .

(٢) تنص المادة الثانية من الاتفاقية على أن « لكل دولة متعاقده أن ترفع الامر إلى الهيئات المتخصصة التابعة لهيئة الامم المتحدة لكى تتخذ وفقا لاحكام ميثاق الامم المتحدة ما يعزم من تدابير ملائمة للوقاية أو العقاب على أفعال ابادة الجنس أو أى فعل من الافعال المنصوص عليها في المادة «٣» .

السادس عشر[1] ، وإن كانت ممارسة الابادة وفقا لهذا الدافع لم تعد ذات اثر هام في المجتمعات الحديثة ، باستثناء الحركة الصهيونية المركزة في اسرائيل وما ترتكبه من اعمال قمع وابادة لعرب فلسطين ، وما ارتكبه نظام الرئيس المخلوع ماركوس في الفلبين ، ورجال الفكر الشيوعي المتطرف ، حيث تمارس عصابات ايلاجا الكاثوليكية المتعصبة في الفلبين اقذع أنواع الابادة ضد المسلمين في جنوب الفلبين بمحاصرة المسلمين في المدارس والمساجد وقتلهم قتلا جماعيا فضلا عن اسلوب التمثيل والتشويه بالجثث لاجبار المسلمين على الهجرة زمرا من مناطق تجمعاتهم واخلاء الجنوب الفلبيني من المسلمين[2] .

١٤٢ – حق تقرير المصير للاقليات في ظل الامم المتحدة :

يجمع الفقه على أن حق تقرير المصير يرجع تاريخه إلى الثورة الفرنسية ، فأول الحالات التى اعمل فيها هذا المبدأ (وإن كان لم يطلق عليه كذلك) ثم إلى تصريحات الرئيس الامريكي مونرو في رسالة إلى الكونجرس الامريكي ديسمبر سنة ١٨٢٣ التى أكدت على هذا المبدأ ثم تصريحات الرئيس ولف سنة ١٩١٧ . وتوالت التطبيقات العملية للمبدأ إلى أن وجد تطبيقه الحقيقي الواسع النطاق في اعقاب الحرب العالمية الاولى مع ظهور نظام الانتداب[1] .

---

(١) حيث ظهر جليا الانقسام الديني في أوروبا على أثر ظهور البروستانتية بزعامة مارتن لوثر كنج سنة ١٤٨٣ إلى ١٥٤٦ وتصارعها في الكاثوليكية التى كانت سائدة منذ قرون عديدة ، ولمزيد من التفصيل راجع :
جون باون – الفكر السياسي الغربي – ترجمة محمد رشاد خميس – مراجعة الدكتور/ راشد البراوي – الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٥ ص ٢٩٠ وما بعدها .

(٢) راجع الدكتور/ محمد سليم محمد غزوى – جريمة ابادة الجنس البشرى – المرجع السابق ص ٣١ وحرى بالذكر في هذا المقام أن احد الزعماء المسلمين في الفلبين الذين تعرضوا للابادة جاء إلى البلاد العربية الاسلامية لعرض مأساة المسلمين هناك وهو (ساليادا بنداتون) وحمل معه صورا انتزعت منها العيون وصورا لجثث انتزعت منها الاحشاء والقلوب وقد نشرتها جريدة الاهرام المصرية في عددها الصادر في ١٩٧٢/٢/٢٩م .

(١) لمزيد من التفصيل حول التطور التاريخي لحق تقرير المصير يراجع د. على ماهر بك القانون الدولى العام – مطبعة الاعتماد – سنة ١٩٢٤ ص ٨ : ١٢ .
=

١٤٣ - نصوص ميثاق الامم المتحدة المتعلقة بحق تقرير المصير :

في ظل ميثاق الامم المتحدة الذى تضمنت المادة الاولى منه في فقرتها الثانية أن من بين مقاصدها « إنماء العلاقات الودية بين الامم على اساس احترام المبدأ الذى يقضى بالتسوية في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها ، وكذلك اتخاذ التدابير الاخرى الملائمة لتعزيز السلم العام » .

وعاد الميثاق في الفصل التاسع منه في المادة الخامسة والخمسين فسجل مرة أخرى حق الشعوب في تقرير مصيرها بالنص التالي « رغبة في تهيئة دواعى الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سلمية ودية بين الأمم مؤسسة على احترام مبدأ المساواة في الحقوق بين الشعوب وحقها في تقرير مصيرها تعمل الامم المتحدة على .... » .

كما تم تسجيل هذا الحق في الوثيقتين الدوليتين الهامتين الصادرتين في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ الاولى المتعلقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية حيث جاء في مادتها الاولى : « ولكافة الشعوب الحق في تقرير المصير ، ولها إستناداً إلى هذا الحق أن تقرر بحرية كيانها السياسي وأن تواصل بحرية نموها الاقتصادى والاجتماعى والثقافي .... » . وهو ذاته نفس المادة الاولى من الاتفاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية .

ولعل الاهتمام بحق تقرير المصير في ظل الامم المتحدة إلى هذا الحد الذى يهدف إلى جعله من حقوق الانسان الرئيسية ، مما يجعلنا نتعرض لمفهوم هذا الحق بايجاز وصولا لمدى احقية الاقليات في التمتع بهذا الحق .

= د. عادل محمد الفقي – حق تقرير المصير – بحث مقدم إلى مؤتمر الشعوب المنعقد بجامعة الزقازيق الدراسات الدورية العامة في الفترة من ٢٢-٢٨ نوفمبر سنة ١٩٨٥ ص ١ ، الاستاذ/ حسن كامل المحامي – حق تقرير المصير القومي – المجلة المصرية للقانون الدولي – ص ١٢ سنة ١٩٥٦ ص ٧ .

١٤٤ - مفهوم حق تقرير المصير :

اثير جدل فقهى واسع النطاق حول حق تقرير المصير وهل هو حق بالمعنى القانوني للكلمة أو مبدأ سياسيا ، فيرى جانب من الفقه أنه إذا كان حقا فمن الطبيعي أن يأخذ مكانه بين الحقوق الاخرى لانه مبدأ قانوني دولي له حق الالزام ومن ثم يصير حقا جماعيا عاما لانه يعبر بالدرجة الاولى عن ضروريات مقبولة من الجميع ، بينما يرى الفريق الاخر أنه لم يصل بعد لحد اعتباره كحق له اصالته وانعكاسه على الشعوب ويرى غلاة المعارضين له ألا يسبغوا عليه صفة الحق(١) .

وقد اثير امر تقرير المصير اعتبارا من ١٩٥٠ في نطاق مناقشات الامم المتحدة لمصير الشعوب غير المتمتعة بالحكم الذاتي وتلك المشمولة بنظام الوصاية ، وقد أدت هذه المناقشات إلى اتخاذ عدة قرارات متلاحقة من قبل الجمعية العامة للامم المتحدة ، أرست عديدا من المبادىء سيطرت على روح مبدأ تقرير المصير بحيث يمكن القول أنه لم يعد مبدأ سياسي يمكن اهماله وعدم تطبيقه بل اصبح - حقا قانونيا - بل واحدة من أهم حقوق الانسان ، باعتباره حقا لجميع الشعوب بما فيها شعوب الاقاليم غير المتمتعة بالحكم الذاتي(٢) .

ومما هو جدير بالذكران قرار الجمعية العامة للامم المتحدة رقم ١٥١٤ ، (١٥) الصادر في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٠ بمنح الاستقلال إلى الاقاليم

---

(١) راجع الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي - الغنيمي الوجيز في قانون السلام المرجع السابق ص ٣٦٠ وما بعدها .
وأنظر ايضا الدكتور/ عبد الرحمن اسماعيل الصالحي - حق تقرير المصير وجهة نظر افريقية - بحث مقدم إلى مؤتمر حقوق الشعوب المنعقد في جامعة الزقازيق - نوفمبر سنة ١٩٨٥ ص ٤
وأنظر ايضا الاستاذ/ حسن كامل - حق تقرير المصير - المرجع السابق ص ٢٩ . وراجع ايضا من يؤكد أنه حقا ما ورد بالتحليل الخاص بقرارات الامم المتحدة الرئيسية المتعلقة بقضية فلسطين من وجهة نظر القانون الدولي - صادر عن مجموعة منشورات الامم المتحدة بقلم وليم توماس ماليون وساليالسيون سنة ١٩٧٩ ص ٤٦ .

(٢) انظر الدكتور/ محمد عزيز شكرى - المدخل إلى القانون الدولى العام - دار الكتب العربي - سنة ١٩٦٨ ص ١٦٢ .

والشعوب المستعمرة باعتبار أن اخضاع الشعوب لسيطرة اجنبية يعتبر مخالف لميثاق الامم المتحدة – يعتبر وبحق – نقطة تحول هامة في تاريخ حق تقرير المصير إذ يعتبر توكيدا لحق الشعوب في تقرير مصيرها ولها بمقتضى هذا الحق أن تحدد بحرية مركزها السياسي وتسعى بحرية إلى تحقيق انمائها الاقتصادى والاجتماعى والثقافي[1] .

وأيا ما كان الخلاف حول تقرير المصير ، وهل هو حق أو مبدأ فلا يستطيع أحد أن ينكر أنه بمطالعة المواثيق الدولية الصادرة بشأن حقوق الانسان يبين بجلاء أنه اصبح حقا من الحقوق الجماعية للانسان لا يمكن

* ومما يذكر في هذا الصدد أن اهتمام الامم المتحدة بمفهوم تقرير المصير وجد ضالته المنشودة في مجهودات لجنة حقوق الانسان التابعة لها حيث قامت تلك اللجنة باعداد صياغات مختلفة بشأن تقرير المصير لم تترجم إلى قرارات أو توصيات من قبل الجمعية العامة للامم المتحدة . إلا أن القرار رقم ٦٣٧ (٧) الصادر في ديسمبر سنة ١٩٥٢ يعتبر باكورة القرارات التى تبنت توصيات لجنة حقوق الانسان في هذا الصدد حيث أوصى بتحقيق رغبات الشعوب في حكمها الذاتي عن طريق الاستفتاء أو أى وسيلة ديمقراطية سليمة ويفضل أن يتم ذلك تحت اشراف الامم المتحدة وتضمن القرار تأكيد لمبدأ تقرير المصير إذ جاء ما تضمه .

(١) جاء في القرار ما نصه :

1 — The subjection of peoples to aliens subjugation, domonation, and explaitation consistutes a denial of undomental human rights, is contrary to the charter of U.N. and is an impediment to the promation of anoid peace and co-operation.

2 — All peoples have the right to self-determenation, by virtus of that right, they freely determine their political status and freely pursue their econosocial and cultural development.

وراجع نص القرار ١٥١٤ (١٥) الصادر في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٠ والدكتور محمد وفيق ابو تلة (موسوعة حقوق الانسان) مراجعة وتقديم د. جمال العطيفي – القاهرة – الجمعية العامة المصرية – الاقتصاد السياسي والاحصاء والتشريع سنة ١٩٧٠ ص ٧٥ : ٨٧ حيث جاء في فقرتها الثالثة ما نصه « لجميع الشعوب الحق في تقرير مصيرها ، ولها بمقتضى هذا الحق أن تحدد بحرية مركزها السياسي ، وأن تسعى بحرية إلى تحقيق انمائها الاقتصادى والاجتماعى والثقافي « ومما هو جدير بالذكر أنه تم التصويت على هذا القرار بأغلبية ٩٠ صوتاً ضد لاشيء . مع امتناع تسعة اصوات عن التصويت وهذا يدل على عدم معارضة أى عضو من الاعضاء لهذا القرار .

تجاهله وهو ما تؤكده الغالبية من الدول الاعضاء في الامم المتحدة والفقه الدولي[1] كما أن النص عليه في ميثاق الامم المتحدة يجعله جزءا وثيقا من قواعد القانون الدولي الوضعى[2] . وهو ما أكدته اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الاقليات عام ١٩٧٦ ، حيث اجمعت اغلبية الخبراء فيها على أن حق الشعوب في تقرير مصيرها يتسم القاعدة الآمرة الملزمة ، وذلك على اعتبار أن ميثاق الامم المتحدة والاتفاقات الدولية الاخرى هى فى حقيقتها وثائق دولية لغتها هى لغة القانون الدولي فإذا كانت نصوص الميثاق والمواثيق الدولية الاخرى قد أكدت في أكثر من موضع على هذا الحق فلا مناص من اعتباره حقا قانونيا معترفا به في القانون الدولي الوضعى[3] .

١٤٥ - مدى اسهام الامم المتحدة في تدعيم حق تقرير المصير :

من جماع ما تقدم يكون من المناسب القول بأن الامم المتحدة اسهمت بلا ادنى شبهة في تدعيم وتقرير حق تقرير المصير ، وإن ما جاء بشأن ذكر هذا الحق في البداية عند اعداد ميثاق الامم المتحدة متواضعا إلا أنه بصدور عدد من القرارات والاعلانات والتصريح والاتفاقات الدولية أمكن ارساء ركائز قوية تشد من أزرها دعائم معززة ترتضى بهذا الحق ، ومن ثم يمكن القول بأن حق تقرير المصير ليصبح حقا قانونيا دوليا يستند إلى ميثاق الأمم المتحدة وإلى قرارات الجمعية العامة وإلى التطبيقات العامة التى تمت اعمالا لهذا الحق[4] ،

(١) الدكتور محمد طلعت الغنيمي - المرجع والسابق - ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .
والدكتور/ محمد عزيز شكرى - المرجع السابق - ص ١٩٢ ، ١٩٣ .
والدكتور/ عبد الرحمن اسماعيل الصالحى - المرجع السابق - ص ٤ .

(٢) د. أحمد حافظ نجم - حقوق الانسان بين القرآن والاعلان - دار الفكر العربي - القاهرة - ص ١٧ ، ١٨ .

(٣) انظر الاستاذ/ حسن كامل - حق تقرير المصير - المرجع السابق ص ٣٥ .
وأنظر ايضا البحث المنشور في المجلة المصرية للقانون الدولي في عددها الصادر في سنة ١٩٥٠ .
René Brunet : La garantie international de droit de l'homme, P. 5 ets.

(٤) انظر الاستاذ/ عصام الدين حواس - الحكم الذاتي وحق السيادة وحق تقرير المصير - المجلة =

إذا انتهينا إلى أن تقرير المصير اصبح حقا قانونيا دوليا . **فمن هو صاحب هذا الحق وهل للأقليات الوطنية داخل الدولة أن تمارس هذا الحق ؟** للاجابة على هذه التساؤلات التى فرضت نفسها لابد بادىء ذى بدء أن نشير إلى أن هذه المسألة ترجع إلى معرفة المقصود باستخدام كلمة شعب وكلمة أمة في نصوص الميثاق والاتفاقات الدولية التى نصت على هذا الحق .

إذ أن هناك ثمة فارق بين كلمة شعب People وكلمة أمة Nation الفرنسيون أن الكلمتين لهما مدلول واحد ويستخدمهما الميثاق كلفظين متعادلين ، نزعت الامم المتحدة إلى الكلمتين لهما مدلول واحد ويستخدمهما الميثاق كلفظين متعادلين ، نزعت الامم المتحدة إلى التفرقة في الاستخدام ففي بعض الحالات بقصد الاشارة إلى أن تعبير « شعب » يقصد من ورائه عدم حصر تقرير المصير في المفهوم الضيق الذى قد يأخذ به البعض في تفسير مصطلح أمة[1] .

ومما هو جدير بالذكر أن الخلاف بين المقصود بالشعب والامة ومدى سريان ذلك المفهوم على الأقليات قد برز بصورة جدية فى أعقاب المواجهة التى اثيرت بين المانيا وفرنسا بمناسبة ضم اقليم (الالزاس واللورين) في القرن الماضى وتبلور هذا الخلاف إلى نظريتين احدهما موضوعية يتزعمها الالمان وترمى إلى تحديد الشعب بأنه ذلك الكيان الذى يمتلكه عناصر موضوعية معينة كالاصل واللغة أو الديانة بصفة خاصة ، والأخرى شخصية يتزعمها الفرنسيون وتستند هذه النظرية إلى عنصر الارادة كمعيار لتحديد الانتماء إلى الامة فإن كانت الالزاس المانية بسبب الاصل أو اللغة فإنها فرنسية

= المصرية للقانون الدولي – المجلد السادس والثلاثون ص ١٥ : ١٧ . وقد شهدت فترة الخمسينات والستينات تطبيقات واسعة النطاق لحق الشعوب في تقرير مصيرها نالت على اساسها شعوبا كثيرة في أفريقيا وآسيا استقلالها فى عام ١٩٦٥م استقلت ١٧ دولة افريقية وازدادت في عام ١٩٨٠ إلى ٥٠ دولة باستقلال زيمبابوى . وأنظر ايضا في هذا الصدد د. عبد الرحمن اسماعيل الصالحي – المرجع السابق ص ٢٠ ، ٢١ .

(١) الاستاذ الدكتور محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق – ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ .
ولمزيد من التفاصيل حول المناقشات التى دارت في هذا الصدد انظر الاستاذ/ حسن كامل – حق تقرير المصير القومى – المرجع السابق ص ٣٠ .

بالنظر إلى القومية ومن ثم يحق لهذا الشعب أن يستقل ويكون دولة[1] . وحق تقرير المصير شأنه شأن أى حق من الحقوق القانونية لابد له من ضوابط في تطبيقه ، فلا يعنى التسليم به كحق أن يطلق العنان للشعوب في تطبيقه بصورة تؤدى إلى الفوضى الدولية ، ومن ثم فلا يمكن ممارسته بصورة سليمة إلا إذا كانت لهذه الممارسة ضوابط في نطاق المسئوليات التي تقع على عاتق كل شعب وتتمشى مع المصالح الحقيقية للجماعة الدولية ، ومن ثم يتعين النظر بدقة إلى مجال ممارسة هذا الحق على الصعيدين الدولي والداخلي فعلى الصعيد الدولى تكون العلاقة بين الدولة وغيرها من الدول هي أساس الممارسة في نطاق أحكام القانون الدولي وفي المجال الداخلي يكون أساس الممارسة هى العلاقة بين الشعب والحكومة داخل الدولة .

فالقول بأن للشعوب الحق في تقرير مصيرها لا يعنى أن هذه الشعوب تستطيع أن تنفصل عن دولة كانت منضمة إليها ومرتبطة بها أو تنضم إلى دولة كانت منفصلة عنها دون التحقق من أن هذا الانفصال أو هذا الانضمام يعبر عن رغبتها الاكيدة ويتمشى مع قدرتها على مواجهته وتحمل نتائجه سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية .

ويزداد أمر ممارسة حق تقرير المصير تعقيدا وصعوبة عندما تواجهه مشكلة الأقليات ، عندما تكون هناك اقلية وطنية داخل دولة ما تكون لها آمال وطنية تتعارض مع آمال الجماعة التى تعيش معها على نفس الاقليم وترغب في الانفصال وهنا تثور مشكلة حق الأقلية الوطنية في الانفصال عن الدولة الأم .

١٤٦ – حق تقرير المصير للاقليات والحق في الانفصال :

وجلى بالبيان أن حق تقرير المصير لا يعنى الحق في الانفصال فلا تبيح ممارسة هذا الحق لمقاطعة أو منطقه أو مجموعة من دولة ما أن تطالب بحق الانفصال عن الدولة الام بمقولة أنها تمارس حقها في تقرير المصير ، أو أن

(١) انظر الدكتور عزت سعد السيد البرعي – حماية حقوق الانسان في ظل التنظيم الدولي الاقليمي – رسالة دكتوراه مقدمة بكلية الحقوق جامعة عين شمس سنة ١٩٨٥ – ص ٧٠٦ : ٧١٢

تطالب الاقلية بالانفصال عن دولة الاصل . استنادا إلى حقها في استخدام لغتها وديانتها ومدارسها الخاصة ومؤسساتها الثقافية . إذ أن هذه الحقوق مفروضة على كل دولة أن توفرها للأقلية التى تعيش على اقليمها[1] أى أنه حق لاغلبية السكان لا للاقلية[2] .

وهناك من يرون أن حق تقرير المصير يجب أن يكون لمن في خدمة الآمال الوطنية أيا كانت وبلا استثناء[3] وفي الأخذ بهذا القول ما يؤدى إلى تهديد كيان الدولة وأمنها واستقلالها لانه سوف يؤدى إلى نتائج غاية في الخطورة عندما ترغب مجموعة من الافراد تربطهم روابط معينة كاللغة والدين أو الجنس تختلف عن غالبية مواطنى الدولة في الانفصال عن الدولة الام وتأسيس دولة لهم وتتزايد هذه المشكلة خطورة إذا قامت دولة أخرى دون موافقة الدولة المعنية بمساعدة هذه الجماعات من أجل تحقيق مصيرها – إذ قد تؤدى تلك المساعدة إلى انفصال هذه المجموعة عن دولتها الاصلية لتكوين دولة منفصلة مما يكون فيه مساس بأمن الدولة الامة وسلامتها ولتعارض ذلك مع النظام العام واحداث القلاقل الداخلية[4] .

ولعل الذى يزيد مشكلة ممارسة – حق تقرير المصير – تعقيدا أن ميثاق الامم المتحدة – والقرارات الصادرة عنها في هذا الصدد لم تعن بتحديد المقصود بهذا الحق أو نطاقه[4] دولة بنجلاديش عن باكستان الغربية – وإن

(١) الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي المرجع السابق ص ٢٤٧ والاستاذ/ حسن كامل – المرجع السابق ص ٤٥ .

(٢) الدكتور/ محمد عزيز شكرى – القانون الدولي العام – المرجع السابق ص ١٨٣ .

(٣) راجـع : Handa Ved. P ; Self Determination in international Law, A.J.I.L. 1972, Vol. 66, N. 2, PP 321-336.

M. Frank Tomas ; and Rodley, Nigels-After Bangladesh : The Law of Humanitarain intervention by Military force, A.J.I.L, 1973 Vol. 67, N-2,PP 275-305.

وراجع الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق ص ٢٥٠–٢٥١ .

(٤) ومن بين المحاولات التى بذلت لتحديد المقصود بحق تقرير المصير وتحديد نطاقه تلك التى اثيرت ابان مناقشة ادراج هذا الحق في مشروع اعلان حقوق الانسان حيث تجدد الخلاف حول المقصود بالشعب الذى يكون له حق تقرير المصير ، وما إذا كان يعني تخويل هذا الحق =

الجماعة من الافراد الذين جمعتهم المصادفة والظروف التاريخية على اقليم دولة معينة فكونوا شعب هذه الدولة ، وهل المقصود اعطاء هذا الحق للجماعات القومية على اقليم الدولة – وإذا تمتعت الاخيرة بحق تقرير المصير فهل لها أن تمارسه لتحقيق انفصالها عن الدولة الام أن يفتقر تمتعها بحق تقرير المصير لكل الجماعات الموجودة على اقليم الدولة أيا كان وزنها أو حجمها ؟؟ وهل ما دعى واقعى النص إلى حذف كلمة الامة Nation من مشروع الاتفاقيات فلا تشير هذه الاتفاقيات إلا إلى حق الشعوب في تقرير مصيرها . وحرى بالذكر أن كثير من مندوبي الدولة المشتركة في هذه المناقشات قد ادلى بدلوه في مفهوم حق تقرير المصير حيث رأى مندوب باكستان أن حق تقرير المصير يعني العمل على منع الدولة القوية من السيطرة على الدول الصغيرة في حين رأى مندوب الولايات المتحدة الامريكية أن حق تقرير المصير لا يقتصر على الشعوب التى لم تحصل على استقلالها فحسب بل يمتد إلى الدول المستقلة والتى ترغب في الحصول على الحماية من الضغط أو التهديد أو استعمال القوة التى قد تتعرض له من جانب قوى خارجية – ورأى مندوب يوغسلافيا أن هذا الحق يشمل الدول ذات السيادة وتلك التى لم تحصل بعد الحكم الذاتي طالما كان استقلالها عرضة للتهديد من جانب دولة أخرى . بينما ربط مندوب الاتحاد السوفيتي بين حق تقرير المصير وجلاء القوات الاجنبية عن الدول ذات السيادة .

ورأى مندوب شيلي : أن حق تقرير المصير يعني قدرة الدولة في التحكم والسيطرة على مواردها الاقتصادية بما في ذلك الاستغلال والتأميم .

أما مندوب لبنان فقد تقدم بقائمة في هذا الصدد تحدد ستة قطاعات من الشعوب يكون لها الحق في تقرير المصير على النحو التالي :

١ – الشعوب التي تشكل دولا ذات سيادة ، والتى يجب احترام استقلالها .

٢ – الشعوب التي فقدت سيادتها أو استقلالها وترغب في استعادتها .

٣ – الشعوب التى تشكل دولا ذات سيادة ، ولكن لا تستطيع ممارسة حق تقرير المصير لوجود حكومات دكتاتورية تحول دون ذلك لذا وجب تحقيق حريتهم في الداخل .

٤ – الشعوب التي تشكل جزءا من دولة مستقلة ذات سيادة ، ولكنها تعتبر نفسها مختلفة اختلافا جوهريا عن باقي عناصر الدولة ، ويرغبون في اقامة دولة مستقلة وهو الوضع المتعلق بحق الاقليات في تقرير المصير .

٥ – الشعوب التى لا تشكل دولا ذات سيادة ولكنها تحظى بسيادة واستقلال شكليين لوجود دولة اخرى تحاول بالقوة منعها من ممارسة مظاهر سيادتها لذا وجب ازالة هذا التدخل .

٦ – الشعوب التي تتمتع بالحكم الذاتي وتتولى قوى استعمارية ادارة اقاليمها ولذا وجب أن يكون لها حق للتقرير ، أنظر لمزيد من التفصيل في ذلك – الاستاذ الدكتور/ صلاح الدين عامر – قانون التنظيم الدولي ص ٢٦٧ والدكتور/ ممدوح شوقى مصطفى – المرجع السابق ص ١٧٨ ، ١٧٩ وانظر ____________ ايضا :

General Assemble official Recordes, 7th session, Third Committee 454, 24 November, 1952-P-218.

كان ذلك يعد من الحالات الاستثنائية التى لا يجوز القياس عليها أو وضعها كمعيار أو ضابط يمكن الرجوع أو الاستناد إليه في استخدام ممارسة حق تقرير المصير يعطى الحق في الانفصال عن الدولة الام . ولعل هذا المثال الصارخ له ظروفه اللغوية والثقافية والسياسية داخل دولة باكستان ولا يمكن تعميم الظروف الخاصة حتى نجعل من تقرير المصير حقا مطلقا مشروعا في غير حالات الاستعمار والاحتلال للشعوب[١] .

وجلي بالبيان أن وضع معيار محدد لمدى تمتع الاقليات بالحق في تقرير المصير أمر من الصعوبة بمكان الا أننا في سبيل توضيح ذلك ينبغي بداءة أن تراعى عدة اعتبارات أولها : أن حق تقرير المصير يتعلق بالمواطنين المقيمين في اقليم معين . ولا ينصرف الحق إلى الاقليم في حد ذاته فمواطني الدولة هم اصحاب هذا الحق في تحديد نظمهم السياسية والاقتصادية والثقافية[٢] .

---

(١) يرجع انفصال باكستان الشرقية (بنحلاديش) عن باكستان الغربية إلى ظروف سياسية وثقافية ولغوية فقد كانت باكستان تعاني من وجود قسمين مختلفين لغة وثقافة - ولم تكن الحكومة القائمة تمثل مواطني باكستان الشرقية تمثيلا حقيقيا بل كانت تمارس عندها انتهاكات لحقوق الانسان إلى حد بلغ ارتكاب جريمة ابان الجنس البشري للقضاء على حركة تحرير شرق باكستان كما ساعد على هذ الانفصال - الانفصال المادى بين الاقليمين والسيطرة السياسيه لغرب باكستان على شرق باكستان - وقدرة شرق باكستان ماديا واقتصاديا وسياسيا على أن تقوم كدولة فضلا عن الاغلبية الساحقة التى صوتت في الانتخابات التى اجريت في ديسمبر سنة ١٩٧٠ ومنحت جماعة « اوامى » تفويضا شخصيا بالمناداة بالاستقلال لشرق باكستان .

أنظر لمزيد من التفصيل

الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – الغنيمي الوجيز في قانون السلام – المرجع السابق حيث يؤكد في هذا الصدد « أن سابقة بنجلاديش يمكن أن تصنع اساسا لتقرير المصير في غير حالات الاستعمار وذلك على أساس العوامل الخاصة التى تميزت بها تلك السابقة ... وإن هذه الاعتبارات يمكن أن تكون اساسا لتجديد تقرير المصير على دعوى سلامة ووحدة اقليم وادعاء التدخل في الشئون الداخلية للدولة المعنية – ص ٢٤٨ .

والدكتور/ ممدوح شوقي مصطفي – المرجع السابق ص ١٨٧ .

(٢) Chawdhurg Subrata : The status and normal of self determination in the contempary international law (Nether lands international law Revue Vol XXIV special issue, 1977, P. 235.

ثانيهما : أنه لا يمكن التمييز بين الشعوب على اساس اختلاف في اللغة فيما بينهما – والقول بغير ذلك يؤدى إلى المساواة بين الاقليات التى تتحدث بلغة معينة وبين الشعوب والدول والامم مما يؤدى إلى حدوث كوارث في الدول التي تعاني من مشكلة الاقليات وهو ما يتضح خطورته عندما حاولت قبائل الايبو (iBo) بالاستقلال عن نيجيريا في محاولة للانفصال عن الدولة الام وفي داخل هذه القبائل كانت هناك محاولة لتقسيمها إلى عشرين دويلة على اساس الاختلاف في اللهجات المحلية فيما بينهما . ثالثهما : أنه لا يمكن التمييز بين الشعوب على اساس عقائدى فقط أو على اساس عرفي فالتعصب العنصرى وحده لا يمكن أن يكون سببا كافيا للحق في تقرير المصير – ميثاق الامم المتحدة يتعامل مع الدول كوحدات متكاملة برغم ما قد يوجد بينهما من خلاف في العقيدة

خلاصة القول أنه يجب ألا يكون التمييز بين الشعوب على أسس عقائدية أو عرفية أو لغوية ومن ثم يمكن القول بأن كلمة الشعوب أو حق الشعب في تقرير مصيره تنصرف إلى الأخذ بمفهوم الجماعة الاقليمية الذين يرتبطون بمجموعة من الروابط العامة المشتركة في تاريخ ولغة وتقاليد وعادات مشتركة ويتطلعون إلى مستقبل واحد على أن تكون لديهم القدرة على الوفاء بالتزاماتهم الدولية عند تعاملهم مع الوحدات السياسية المقابلة[٢] وربطهم بالدولة رابطة ولاء وإنتماء فإذا كانت هناك جماعات داخل الدولة (اقليات) ترتبط فيما بينها بروابط معينة ، كاللغة أو الدين أو الجنس فيجب أن تقبل الاقلية حكم الاغلبية في تقرير المصير مع الأخذ في الاعتبار حقوق هذه الاقليات[٣] ، ولا يمكن قبول القول بأن يقتصر حق تقرير المصير على

(١) الاستاذ الدكتور/ صلاح الدين عامر – المقاومة الشعبية المسلحة في القانون الدولي العام مع اشارة خاصة إلى اسس الشرعية الدولية للمقاومة الفلسطينية – القاهرة سنة ١٩٧٦ ص ٤٣ .

(٢) الدكتور/ مصطفى أحمد فؤاد – النظرية العامة لقانون التنظيم الدولي – المرجع السابق ص ٦٢ ، ٦٣ .

(٣) HiggNs Rosalyn, The united nation law making the political organs, A.J.I.L. 64. 43 Sep. 1970, PP 103-105.

هذه الاقلية حتى ولو كانت هى القوية والمهيمنة داخل الدولة[1] وهو ما تأكد من قرارات الامم المتحدة بادانة حكم الاقلية البيضاء في زيمبابوي « روديسيا » ويكاد أن يجمع الفقه الدولي تؤيده في ذلك الممارسات الفعلية سواء على الصعيد الدولي أو الاقليمي – أن الحق في تقرير المصير لا يشمل الحق فى الانفصال عن الدولة الام[2] اللهم إلا في حالات استثنائية لا يجوز القياس عليها (كما سبق أن اوضحنا بالنسبة لسابقة باكستان الشرقية والغربية) .

ومن ثم نجد جانبا من الفقه الدولي يؤكد أن حق تقرير المصير يجب أن يمارس من خلال الحدود التى لا تمس الوحدة الاقليمية للدولة Territoral integrity واحترام الوحدة السياسية والمحافظ على سيادتها واستقلالها[3] وأن أى محاولة تهدف إلى تقسيم وحدة الدولة جزئيا أو كليا ، أو تهدى وحدتها الاقليمية لا تتفق مع اهداف ومبادىء الامم المتحدة – مع ملاحظة أن مطالبة الشعوب المستعمرة باستقلالها لا يعد نوعا من الانفصال عن الدول المستعمرة لان الاستعمار عدوان يجب مواجهته ولو باستعمال القوة[4]

---

(١) انظر قرارات الامم المتحدة الصادرة عن مجلس الامن في هذا الصدد :
XX 12 October, 1965, 2022 (XX) 5 November 1965, 2024 (XX) November 1965, 2,7 of 20 November and 22, of April, 1966.

(٢) وهذا ما دعى الرئيس الامريكي ولسون إلى – وهو احد كبار المدافعين عن حق تقرير المصير – أن يشجب حركات الانفصال .
انظر : أ.د/ محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق ص ٢٤٧ .

(٣) C.Capotori : The protection of minorities under multinational agreements on human rights, Italian yearbook of international law, 1976 PP., 20-21.
وأنظر أيضا الاستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق :
Protection of minorities by international instruments and Egyptian legal system, op.cit. PP 18-19.

(٤) د. ممدوح شوقي مصطفي – المرجع السابق ص ١٨٧ .
والدكتور/ عادل الفقى – المرجع السابق – ص ١٦ .

ويؤكد جانب من الفقه الدولي أن حق تقرير المصير في شكله الجديد ليس حقا للاقليات وقليلا ما يكون كذلك[1] . ويتضح من خلال الممارسة الفعلية الدولية والاقليمية أن هذا المبدأ قد استقر حسبما يبين من اتفاقية هلسنكي الموقعة سنة ١٩٧١ وقد ركزت على أن حق تقرير المصير لا يتضمن الحق فى الانفصال بل اكدت على الوحدة الاقليمية للدول الاعضاء وأكدت أن هذا الحق وفقا لشروط ميثاق الامم المتحدة يعني حق جميع الشعوب الخاضعة لاى شكل من اشكال السيطرة الاجنبية أو أى صورة من صور الاستعباد أو الأضطهاد[2] .

= وأنظر أيضاً منشورات الامم المتحدة – مقال بعنوان تحليل القرارات المتحدة الرئيسية المتعلقة بقضية فلسطين من وجهة نظر القانون الدولي – نيويورك سنة ١٩٧٩ .

(١) Patrick Thornberry : Minorities and Human Rights Law, The minority Rights group Report No. 73, 1 London 1182 P.5.
"Self-determination in its modern international has little to do with minorities."

(٢) B. ARANBIO : Human Rights and non-intervention in the Helsinki Pinal act. R.D.C. 1977, IV PP. 223-25.

البـــاب الثالـــث

حقوق الذميين وواجباتهم في دار الاسلام

١٤٧ - تقسيـــم :

تمتعت الاقليات في ظل نظام الحكم الاسلامي بالعديد من الحقوق التى تحتاج في تناولها لمؤلفات تخرج عن حجم هذا البحث ، على أننا نعرض للبعض منها على سبيل المثال لا الحصر ، تباينا لمدى سبق الاسلام الحنيف في تحقيق المساواة بين أهل الذمة وغالبية افراد الدولة الاسلامية في الحقوق والواجبات .

ومن أهم هذه الحقوق التي تمتعت بها الاقليات الحقوق السياسية ، وحق تولي القضاء ، وحقوقهم العامة مثل الحرية الدينية وحق بناء المعابد والكنائس . وفي مقابل هذه الحقوق فرض الاسلام بعض الواجبات مقابل تلك الحقوق سالفة التنويه عنها .

وترتيبا على ما تقدم نعرض في هذا الباب لاربعة فصول على النحو التالي :

الفصـــل الاول : الحقوق السياسية .

الفصـــل الثاني : تولي الذمي القضاء في الدولة الاسلامية .

الفصـــل الثالث : الحقوق العامة للذميين .

الفصـــل الرابع : واجبات الذميين نحو الدولة .

حقوق الذميين وواجباتهم
في دار الإســـلام

١٤٨ - الأساس الشرعي في حقوقهم وواجباتهم :

جاءت الشريعة الاسلامية بمبدأ المساواة التامة بين الناس اجمعين فقررت المساواة على اطلاقها ، فلا قيود ولا استثناءات وإنما مساواة تامة بين الأفردا ومساواة تامة بين الجماعات ، ومساواة تامة بين الأجناس ومساواة تامة بين الحاكمين والمحكومين ، ومساواة تامة بين الرؤساء والمرؤوسين ، لا فضل لرجل على رجل ، ولا لأبيض على أسود ، ولا لعربي على أعجمي ، وذلك لقول الله تعالى ﴿ يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم ﴾[١] وذلك ما أكده رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله « الناس سواسية كأسنان المشط الواحد لا فضل لعربي على أعجمى إلا بالتقوى » فالناس جميعا في الشريعة متساوون على اختلاف شعوبهم وقبائلهم ، متساوون في الحقوق ومتساوون في الواجبات ، والتقوى وحدها هى نصاب التفاضل بين الناس في الشريعة الاسلامية ، ولكنه تفاضل في حدود معينة ، تفاضل عند ربهم فقط فأكرمهم عند الله اتقاهم .

وتسوى الشريعة الاسلامية بين المسلمين والذميين في تطبيق نصوص الشريعة الاسلامية في كل ما كانوا فيه متساويين ، أما ما يختلفون فيه فلا تسوى بينهم فيه ، لأن المساواة في هذه الحالة تؤدى إلى ظلم الذميين ، ولا يختلف الذميون عن المسلمين إلا فيما يتعلق بالعقيدة ، ولذلك كان كل ما يتصل بالعقيدة لا مساواة فيه ، والواقع أنه إذا كانت المساواة بين المتساويين عدل خالص فإن المساواة بين المتخالفين ظلم واضح[٢] .

---

(١) سورة الحجرات آية ١٣ .

(٢) عبد القادر عوده - المرجع السابق ص : ٣٣٢ .

ولا يعد هذا استثناء من قاعدة المساواة ، بل هو تأكيد للمساواة إذ المساواه لم يقصد بها إلا تحقيق العدالة ، ولا يمكن أن تتحقق العدالة إذا سوى بين المسلمين والذميين فيما يتصل بالعقيدة الدينية ، لأن معنى ذلك هو حمل المسلمين على ما يتفق مع عقيدتهم وحمل الذميين على ما يختلف مع عقيدتهم ، ومعناه ايضا عدم التعرض للمسلمين فيما يعتقدون ، والتعرض للذميين فيما يعتقدون واكراههم على غير ما يدينون ، ومعناه أخيراً الخروج على قواعد الشريعة العامة التى تقضى بترك الذميين وما يدينون والخروج على نص القرآن الصريح ﴿ لا أكراه في الدين ﴾[1] .

ولقد شاع بين الفقهاء الحديث المشهور عن الذميين « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » وذكر العلامة الكاساني[2] حديثا بهذا المعنى فقال « قال النبي صلي الله عليه وسلم : فإذا قبلوا عقد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين .

ويبين مما تقدم أن الذميين كقاعدة عامة ، كالمسلمين في الحقوق والواجبات إلا أنه قد يرد على هذه القاعدة استثناء – لا يؤثر على اصل القاعدة العامة – هو أن الدولة الأسلامية تشترط للتمتع ببعض الحقوق توافر العقيدة الأسلامية في الشخص ولا تكتفي بتبعيته لها كما سيتضح فيما بعد . والواقع أنه لا غرابة في هذا الاستثناء لأن الدول بما لها من سيادة على اشخاصها وأقاليمها حرة في تنظيم تمتع الوطنيين بالحياة القانونية الداخلية ، فقد تسوى بينهم وقد تفرق[3] فالزكاة مثلا يلتزم بها المسلم دون الذمى والجزية يلتزم بها الذمي دون المسلم على نحو ما سوف يأتى بيانه .

---

(١) سورة البقرة آية ٢٥٦ ..... وأنظر عبد القادر عوده المرجع السابق ص ٣٣٢ .
(٢) الكاساني : بدائع الصنائع – الجزء ٧ ص ١٠٠ المرجع السابق .
(٣) د. عز الدين عبد الله – القانون الدولي الخاص المصرى جـ ١ هامش صفحة ٣٥٥ .

الفصل الأول
الحقوق السياسية

١٤٩ - تمهيد :

للحق في اللغة عدة معان ترجع كلها إلى الثبوت والوجوب قال تعالى ﴿ لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ﴾ أى ثبت ووجب عليهم(١) .

وفقهاء الشريعة يطلقون لفظ « الحق » ويريدون به معنى عاما هو الملك بأنواعه وقد يراد به معنى خاصا هو الحقوق المطلقة كحق المرأة فى حبس نفسها عن زوجها حتى تستوفى معجل صداقها وكحق الشفعة والخيارات ، كما يراد به الحقوق الأرتفاقية وهذا هو المعنى الأخص لكلمة الحق عندهم(٢) .

أما السياسية في اللغة فهى مصدر – ساس – ويقال : ساس الرعية إذا أمر ونهى فيها(٣) .

وتطلق على حسن التدبير وجودة الرأى ، فإذا كانت قائمة على ما يصنعه العقلاء من الأمة من قوانين وضعية فهى السياسة العقلية ، وإذا كانت قائمة على أساس ما شرعه الله لعبادة فهى السياسة الشرعية(٤) .

---

(١) سورة يس الآية ٧ وراجع في هذا المعنى الاستاذ محمد سلام مدكور – الفقه الاسلامي مطبعة الفجالة الجديدة بمصر ١٣٧٦هـ ص ١٨٠ ومحمد بن أبى بكر الرازى – مختار الصحاح – رواد الكتب العلمية بيروت صفحة ١٤٧ طبعة ١٩٨٦ .

(٢) الاستاذ/ محمد سلام مدكور – الفقه الاسلامى – المرجع السابق ص ٨١ .

(٣) محمد بن أبى بكر الرازى – مختار الصحاح – دار الكتب العلمية – بيروت المرجع السابق ص ٣٢١

(٤) الشيخ محمد بخيت المطيعي – مفتى الديار المصرية – حقيقة الأسلام وأصول الحكم المطبعة السلفية سنة ١٣٤٤ هـ ص ٦٦ .

والحقوق السياسية عند القانونيين ، هى التى يكتسبها الشخص بأعتباره عضوا في هيئة سياسية - كحق تولى الوظائف العامة - ، حق الترشيح وحق الأنتخاب[(١)] أو هى الحقوق التى يساهم الفرد بواسطتها في إدارة شئون البلاد أو حكمها[(٢)] وتفصيلاً لما تقدم نفرد النقاط التالية لمدى تمتع الذميين بهذه الحقوق وفي ذلك التفصيل تبيانا لمدى تسامح الشريعة الأسلامية في معاملتهم ونتناول على سبيل المثال لا الحصر حق تولى الوظائف العامة .

١٥٠ - أولا : حق تولى الوظائف العامة :

١٥١ - طبيعة هذا الحق : يرى البعض أن تولى الوظائف العامة ليس حقا للفرد على الدولة وإنما هو تكليف تكلفه به الدولة إذا كان أهلا له وواجب يقوم به إذا عهد به إليه [(٣)] وبعض الوظائف لا يكلف بها الذمى لأن طبيعتها تقتضى ألا يتولاها الا مسلم ، فكان من شروط تقليدها للشخص أن يكون مسلما كرئاسة الدولة وإمارة الجهاد[(٤)] لأن هذه الوظائف تحمل في طياتها حماية الدين والدفاع عنه وحجبها عن الذمي لكونه لا يشارك في أمور الديانات ولا فيما يتصل بالعقيدة الاسلامية أو يقوم عليها[(٥)] .

وبديهي أن الذمى لا يتولى رئاسة الدولة الاسلامية ، كما لا يتولى قيادة الجيش - إمارة الجهاد - وحجب هذه الوظائف عن الذمي نتيجة منطقية

(١) د. عبد الرازق السنهورى ود. حشمت أبو ستيت - اصول القانون - المرجع السابق ص ٢٦٨ .

(٢) د. جابر جاد عبد الرحمن - القانون الدولي الخاص - المرجع السابق ص ٢٧٢

(٣) دكتور عبد الكريم زيدان - المرجع السابق - ص ٧٧ ، ٧٨ ويستدل على رأيه بحديث أبو موسى الأشعرى حين قال دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من بني عمى ، فقال أحدهما يا رسول الله أمرنا على بعض فأولاك الله تعالي . وقال الآخر مثل ذلك فقال : أنا والله لاتولى هذا العمل أحدا سأله أو واحدا حرص عليه « ويقول هذا دليل على أنه لو كان حقا لما كان طلب الوظيفة أو الولاية سببا لمنع طالبها منها لأن صاحب الحق لا يمنع من حقه إذا طلبه أو طالب به أو حرض عليه .

(٤) الماوردى - الاحكام السلطانية - المرجع السابق : ص ٦ ، ٣٠ . وابو يعلى الفراء الحنبلى الأحكام السلطانية - ص ١٦ ، ١٨ .

(٥) جلال الدين السيوطى - الأشباه والنظائر - دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ص ٢٧٨ .

لأعتبار الوظائف العامة حق للدولة ولها أن تشترط بعض الشروط الخاصة التى تراها ضرورية فيمن تكلفه ببعض الوظائف المعنية ، كما أن هذه الوظائف القليلة التى لا يكلف بها الذمى تقوم على أساس العقيدة الأسلامية أو تتصل بها ويظهر فيها عنصر التدين بارزا ، فكأن قصرها على المسلم سائغا مقبولا ، لأن الذمى لا يشارك المسلم فى أمور الديانات ولا فيما يتصل بالعقيدة الاسلامية أو يقوم عليها[1] .

وأجاز فقهاء الاسلام القدامى أن يتقلد الذمى وزارة التنفيذ دون وزارة – التفويض[2] لأن وزير التنفيذ مهمته تنفيذ ارادة الرئيس وسياسته بخلاف وزارة التفويض حيث يشترك الوزير مع الرئيس في رسم سياسة الحكم لأن الوزارة هى التى ترسم سياسة الحكم[3] .

ونحن نرى أن الاسلام الحنيف لم ينه عن تولى الذمى الوظائف العامة في الدولة عدا الوظائف التى يكون عنصر الدين فيها جوهريا وضروريا وهو ما أكده القرآن الكريم والسنة النبوية .

وحسبنا أن نشير إلى الآية الكريمة ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودواما عنتم ، قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفى صدورهم أكبر ﴾ (سورة آل عمران آية ١١٨) .

فهذه الآية الكريمة نزلت فيمن كان لهم ذمة وعهد من الرسول وهى لم تنه المسلمين عن أتخاذ بطانة منهم بصورة مطلقة وإنما قيدت النهى بالقيود الواردة فيها ، أى النهى منصب على من ظهرت عدواتهم للمسلمين فهؤلاء لا يجوز اتخاذهم بطانة ومعنى هذا أن الذميين الذين لا تعرف عنهم عداوة للدولة

---

(١) د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٧٩ .

(٢) الماوردى الأحكام السلطانية – المرجع السابق ص ٢٥ ، ٢٧ حيث يقرر « أما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها اقل – من وزارة التفويض لأن النظر فيها قصور على رأى الأمام وتدبيره ... ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة » وأنظر أيضاً ابو يعلى الحنبلى – الأحكام السلطانية ص ١٦ .

٥ – الاستاذ الدكتور/ عبد الحميد متولى – مبادىء نظام الحكم فى الاسلام – دار المعارف سنة ١٩٦٦ ص ٨٣٦ .

الاسلامية يجوز اتخاذهم بطانة[1] أى يجوز تقليدهم الوظائف العامة فى الدولة .

وفي السيرة النبوية الشريفة ما يؤكد قولنا إذ عندما انتقد المسلمون في موقعة بدر على مشركى مكة وأسروا من المشركين سبعين أسيرا وكان من هؤلاء من لا مال له فجعل النبي صلى الله عليه وسلم فدائهم أن يعلموا أولاد المسلمين - الأنصار - الكتابة بأن يعلم الواحد منهم عشرة من غلمان الأنصار ويخلى سبيه[2] فهذا دليل على النبى (ص) استخدام غير المسلمين في شأن من شئون الدولة الاسلامية وهو تعليم بعض المواطنين المسلمين الكتابة[3] .

كما أن واقع الدولة الاسلامية في صدر الاسلام يؤكد أن المسلمين يشركون الذميين في أعمال الدوله فجعل الخليفة عمر بن الخطاب رضوان الله عليه رجال دواوينه من الروم وجرى على ذلك الخليفة عثمان بن عفان والخليفة على بن أبى طالب وملوك بنى أمية من بعده على ذلك أن نقل

---

(١) الطبري - تفسير الطبري - جامع البيان عند تأويل آى القرآن - بتحقيق محبود محمد شاكر ومراجعة احمد شاكر - مطبعة دار المعارف - ج ٧ - ص ١٤٦ يقول « أن الله تعالى نهى المؤمنين أن يتخذوا بطانة ممن عرفوه بالغش للأسلام وأهله والبغضاء أما بأدله ظاهرة دالة على أن ذلك من صفتهم ، وأما باظهار الموصوفين بتلك العداوة والشنآن والمناصبة لهم فأما من لم يتأسوه معرفة أنه الذى نهاهم الله عز وجل عن مخالفته ومباطنته فغير جائز أن يكونوا نهوا عن مخالفته ومصادقته » .

وراجع أيضاً إبن كثير - مختصر تفسير بنى كثير - تحقيق وأحتصار محمد على الصابوني - دار القرآن الكريم ببيروت سنة ١٩٧٣م المجلد الأول ص ٣١٣ إذ يقول في شرح الآية الكريمة ﴿ ان أهل الذمة لا يجوز استعمالهم في الكتابة التي فيها استطالة على المسلمين ، واطلاع على دواخل أمورهم التى يخشى أن يفشونها إلى الأعداء من أهل الحرب ، وقد لاح على صفحات وجوههم ، وفلتات السنتهم من العداوة مع ما هم مشتملون عليه في صدورهم من البغضاء للأسلام وأهله ما لا يخفى مثله على لبيب عاقل ﴾ .

(٢) تقى الدين أحمد بن على المشهور بالمقريزى - امتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء الأموال والحفده والمتاع - الجزء الأول - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٤١م ص ٣٩ ، ٤٢ .

(٣) د. عبد الكريم زيدان - المرجع السابق ص ٨٠ .

الدواوين عبد الملك بن مروان من الرومية إلى العربية[1] .

ومما يؤكد هذا القول أيضاً ما أشار به العالم الباكستاني المودودى أى أن للذميين الحق في دخول جميع الوظائف الحكومية عدا المناصب الرئيسية ويكون المعيار بالنسبة للمسلم وغير المسلم الأهلية والكفاءة[2] .

كما أعترف بذلك المستشرقون والمؤرخون الغربيون ، فقد ذكر السيد توماس أرنولد أسماء بعض الوزراء والولاه المسيحيين في الدويلات الاسلامية ، وأسماء الاطباء المسيحيين المقربين إلى الخلفاء ثم قال أن المسيحيين أحرزوا ثروات ، وتمتعوا بنجاح عظيم في عصور الاسلام الاولى بفضل ما كفل الاسلام لهم من حرية الحياة والملك والعقيدة حتى لقد كان منهم أرباب النفوذ العظيم في قصور الخلفاء[3] .

ويقول ادم ملتز « ومن الامور التى تعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين في الدولة الاسلامية ، فكان النصارى هم الذين يحكمون

(١) البلاذرى – فتوح البلدان – تحقيق الاستاذين عبد الله وعمر أنيس – دار النشر للجامعيين بيروت سنة ١٩٥٧ ص ٢٧١ وبن خلدون – مقدمة بن خلدون – تحقيق الاستاذ الدكتور على عبد الواحد ماضى – الجزء الثاني – الطبعة الأولى ص ٦١٤ سنة ١٩٥٨ – لجنة البيان العربي

(٢) أبوالأعلى المودودى – حقوق اهل الذمة فى الدولة الأسلامية – دار الفكر – بيروت ص ٣٤ وأنظر أيضا الدكتور جمال الدين محمد محمود – قضية العودة إلى الاسلام في الدولة والمجتمع . دار النهضة العربية – سنة ١٩٧٦ إذ يقول « لا خلاف في حق غير المسلمين من أهل الأديان السماوية أن يتقلد الوظائف العامة في الدولة ، ويجوز أن يستعان به في الجيش الاسلامى فذلك جائز شرعا متى دعت الحاجة إليه – وحتى منصب الوزارة له أن يتولاه إذ أن الوزير في ظل النظم القائمة في معظم البلاد وزير تنفيذ وليس هناك مقابل لعبارة وزير التفويض اللهم إلا إذا قلنا أنه رئيس الوزراء .... » .

وراجع ايضاً الشيخ محمد عبده – رسالة التوحيد – تعليق محمد رشيد رضا دار المنار سنة ١٣٧١هـ القاهرة ص ١٨٥ .

(٣) سيرتوماس ارنولد – الدعوة إلى الأسلام – (بحث في تاريخ نشر العقيدة) ترجمة الأستاذ الدكتور/ حسن ابراهيم والدكتور عبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوى – مكتبة النهضة طبعة ١٩٧١ ص ٨١ .

المسلمين في بلاد الاسلام »[1] .

وفي العصر الأموى توسع معاوية في الحاق المسيحيين بخدمته ، وحاكاه آخرون من البيت الأموى ، فكان لمعاوية طبيب نصراني « هو ابن اثال » وقد كافأه بوضع الخراج عنه ، كما ولاه خراج حمص ، وشغل المسيحيون مناصب عالية ، مثل الأخطل الشاعر العربي النصراني ، كما أتخذ عبد الملك بن مروان « أبا القديس » يوحنا الدمشقى مستشاراً له ، كما أختار عالما مسيحيا يدعى « أثناس » مؤدبا لأخيه عبد العزيز وقد تمتعت الطوائف غير الاسلامية بسلطات تكاد تكون غير تامة لأنه كان لهم التصرف في شئونهم الداخلية تطرفاً مطلقاً .[2]

وفي العصر الفاطمى الثاني والعصر الأيوبي (٤٦٧ – ٦٤٨هـ / ١٠٧٤ – ١٢٥٠م) شهد أهل الذمة في مصر عصرا ذهبياً في جميع مناحي الحياة في مجتمع تسوده روح المحبة والوئام وسارت سياسة الخلفاء في هذا العصر على سياسة اسلافهم من تسامح ديني مع أهل الذمة . فقد استخدموهم يهوداً ونصارى في إدارة شئون البلاد وفي وظائف الدولة العليا فأبى أحد النصارى – ولأول مرة فى تاريخ مصر الاسلامية – اسندت وزارة التفويض كما

---

(١) آدم ملتز – الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة – نقلة وترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة – دار الكتاب العربي – بيروت – المجلد الأول ص ١٠٥ كما يقول : « وقد أفتى بعض كبار فقهاء الاسلام الكبار بأنه يجوز أن يكون وزير التنفيذ لا وزير التفويض من أهل الذمة .... » وفي تفسير ذلك يذكر في هامش صفحة ١٠٨ « أن وزير التنفيذ لا يباشر الحكم ولا يقلد العمال ولا يبرر الجيش أما وزير التفويض فهو الذى يفوض السلطان إليه تدبير المملكة برأيه ، وهو يشارك السلطان في حكمه ، وليس وزير التنفيذ الا سفيرا بين السلطان والرعية » .
وذكر في ذات الصفحة أسماء عدد من الوزراء المسيحيين في القرن الرابع الهجرى ويلاحظ أن لفظ « المتصرف » في البلاد العربية يطلق على المحافظ في مصر حالياً أو مدير المديرية كما كان يطلق عليه سابقاً .

(٢) سير أرنولد – الدعوة إلى الاسلام – المرجع السابق ص ١ وما بعدها وأنظر أيضا د. مصطفى الحسيني ود. أحمد المصرى ود. ابو الحمد احمد مرسى ود. عبد الله محمد عبد الغنى ود. حسن الشاذلى ود. الطيب خضرى فى الفقه الاسلامي – نظام الاسلام في العلاقات الدولية – دار التأليف طبعة ١٩٧٢ ص ٩٨ وما بعدها .

قلدوهم أرقى وأعلى المناصب فكان منهم رؤساء الدواوين ، وولاة الأقاليم والأطباء ، والكتاب وتغلغل الموظفون الذميون – وبخاصة الأقباط – في كافة الدواوين المالية والإدارية كما كان معظم أطباء قصور الخلفاء وقصور وزرائهم المستبدين بالسلطة من أهل الذمة لبراعتهم وتفوقهم في علوم الطب وتركيب الدواء[1] .

وفي حوالى منتصف القرن الخامس الهجري وفي خلافة المستنصر بالله (٤٢٧ – ٤٨٧)هـ بلغ نفوذ أهل الذمة والذروة وسيطروا على دواوين الدولة كما أزداد نفوذ اليهود في قصر الخلافة وسيطروا على سياسة الدولة ومقاليد الأمور فيها ، وفي خلافة المستعلى بالله (٤٩٥هـ / ١١٠١م) كان وزيره الأفضل (وزير التفويض) هو الشيخ أبو الفضل المعروف بابن الأسقف ديوان المجلس ، وكانت السلطة الفعلية في مصر ولمدة ثمانية وعشرين عاما وعدة أشهر كانت في قبضة الأفضل شاهنشاه بن بدر الجمالى والى عكا الذى عين وزيرا للتفويض في عهد الخليفة المستنصر بالله – وفي عهده تقلد أهل الذمة – وبخاصة النصارى الذين أثنوا عليه – أرقى وظائف الدولة والدواوين المركزية وفروع الأدارة في الأقاليم[2] . وفي عهد الآمر تغلغل نفوذ النصارى فى وحدات الجيش وصار لهم قوة ونفوذ لايستهان بهما ووجدت قوات أرمنية مسيحية تولى قيادتها بهرام النصراني « زنان الأرمن » الذى اشترك بهذه القوات سنة ٥١٧هـ في إخماد ثورة اللواتيين في الصعيد الأدنى[3] .

---

(١) دكتور سلام شافعى محمود سلام – أهل الذمة في مصر في العصر الفاطمي الثاني والعهد الأيوبي – دار المعارف ١٩٨٢ ص ٨٦ إذ يقرر « ولم يقتصر الامر على تعيين أهل الذمة في رئاسة الدواوين في العصر الفاطمي بل عينوا ولاة بالأقاليم ففى عهد الحافظ لدين الله أسندت ولاية الغربية (سنة ٥٢٤هـ) إلى بهرام الأرمنى النصراني – ثم اصبح وزيرا للتفويض وأسند ولاية قوص إلى أخيه الباسك ٥٢٩هـ وهى أعظم ولايات الدار المصرية يومئذ وواليها يحكم على جميع بلاد الصعيد .

(٢) دكتور سلام شافعي محمود سلام – أهل الذمة في مصر في العصر الفاطمي الثاني والعصر الأيوبي – دار المعارف – ١٩٨٢ ص ٢٢ وما بعدها .

(٣) دكتور سلام شافعي محمود سلام – أهل الذمة في مصر – المرجع السابق ص ٢٩ نقلا عن المقريزى اتعاظ الحنفا ج ٣ ص ٩٧ .

وفي عهد الخليفة الحافظ لدين الله (٥٤٤هـ / ١١٤٩م) بلغ أهل الذمة أعلى مناصب الدولة وأرقاها واستفحل نفوذ النصارى بصورة لم يسبق لها ميثل في العصر الفاطمى الثاني ، كما استوزر الحافظ – ولأول مرة فى تاريخ مصر الاسلامية – مسيحيا لوزارة التفويض[١] هو بهرام الأرمنى النصراني الذى قلده الوزارة سنة ٥٢٩هـ ومنحه ألقاب وخلع عليه على الرغم من أنه واجه عاصفة من الاستنكار لأستوزاره ، وفي ظل وزارة بهرام استشرى نفوذ الأرمن النصاري في الجيش وزاد عددهم حتى بلغ عشرين ألفاً موضوع عنهم الجزية[٢] .

وعرف عن الخليفة الظافر بأمر الله (٥٤٩هـ / ١١٥٤م) تعاطفه مع أهل الذمة على الرغم من تسلط الوزراء عليه كما أحسن إلى اطباء الدميين الذين تولوا العمل بالدواوين في عهده والذين خدموا في قصره ومنحهم العملات المتوافرة والأنعام الكثير ، وهو ما حدث أيضاً في عهد الخليفة العاضد لدين الله سنة ٥٦٧هـ / ١١٧١م[٣]

مما تقدم يبين بجلاء أن أهل الذمة في الدول الاسلامية – الفاطمية والأيوبية – تولوا الوظائف الهامة فى الدول وبعضهم تولى وزارة التفويض

وحسبنا أن نشير إلى ما قرره آدم ملتز (أحد مؤرخى الغرب)

« وقد اظهر خلفاء الفاطميين الأولون لأهل الدمة تسامحا تعجب له ، إد لا ينتظر ذلك من قوم مثلهم لهم مذهب خاص انفردوا به ، وخالفوا به

(١) وزير التفويض ذو سلطة استقلالية ، وولايته عامة ى ظل الأمور ولأنه ينوب عن الأمام فالقاعدة العامة هي « أن كل ما صح من الأمام صح من الوزير « فيجوز لهذا الوزير أن يحكم بنفسه وأن يقلد الحكام لأن شروط الحكم فيه معتبره ، ويجوز أن ينظر في المظالم ويستنيب فيها ، وأن يتولى الجهاد بنفسه وأن يقلد من يتولاه ، ويجوز أن يباشر تنفيذ الأمور التى دبرها وأن يستنيب تنفيذها ، ولا يستثنى من القاعدة المذكورة إلا ثلاثة أشياء احداها ولاية العهد والثاني أن للأمام أن يستعفى الأمه من الامامة وليس ذلك للوزير الثالث أن للأمام أن يعزل من قلده الوزير وليس ذلك للوزير . راجع في ذلك دكتور عبد المنعم بركه المرجع السابق ص ٢١١ .

(٢) دكتور سلام شافعي – المرجع السابق – ص ٣٠ نقلا عن القلقشندي جـ ٢٦ ص ٨٩ .

(٣) دكتور سلام شافعي – المرجع السابق – ص ٣١ وما بعدها .

جمهور المسلمين ، فقد كان للخلفاء الفاطميين أطباء من اليهود ، ولم يحتج هؤلاء الأطباء إلى تغيير دينهم وعظم نفوذهم حتى صار لا يعمل شيء في بلاط المعزا لا بمعونة اليهود[١] .

وفي عصر المماليك ١٢٥٠م تحددت معالم السياسية الداخلية للسلاطين المماليك أو بالأحرى تحددت أبعاد العلاقة بين دولة المماليك ورعاياها ومن بينهم أهل الذمة بالطبع ، وقد حرص السلاطين والامراء على تقرير التزامهم العدالة تجاه غير المسلمين عملا بتعاليم الدين الاسلامى من ناحية ، كما أنهم في بعض الأحيان مارسوا عليهم ضغوطا شتى ارضاءا لرجال الدين المسلمين ذوى النفوذ الواسع انذاك من جهة أخرى ... ، ويمكن التعرف على الموقف الرسمى لسلاطين المماليك تجاه رعايتهم من غير المسلمين من خلال الوثائق الكثيرة التى خلفها لنا ذلك العصر ، فقد صدرت المراسيم من السلاطين وكبار الامراء طوال عصر المماليك تأمر لأهل الذمة » ... أن تكون جهودهم مرعية على الدوام وذمتهم محفوظة بذمة الاسلام ... وذلك « ... عملا بحكم المله الاسلامية وشريطة الشريعة المحمدية .. » لأنهم أهل ذمة وكتاب[٢] .

وفي هذا العصر احتل اهل الذمة المصريون مكانهم في الجهاز الاداري للدولة والواقع أنه منذ أن سمحت الحكومات الاسلامية المبكرة بأحلالهم محل الموظفين البيزنطيين تكونت منهم والمسيحيين يوجه خاص – طبقة من الخبراء في شئون الادارة المالية ، لم تستطع الدولة الاستغناء عنهم ، على الرغم من معارضة كثير من علماء المسلمين وفقهائهم وقضاتهم في هذه الفترة[٣] .

(١) ادم ملتز – الحضارة الاسلامية – المرجع السابق ص ١١٢٠ ، ١١٣ .

(٢) دكتور قاسم عبده قاسم – أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى « دراسة وثائقية » « دار المعارف – طبعة ثانية ١٩٧٩ ص ٦٤ نقلا عن مجموعة وثائق سانت كاترين » .

(٣) د. قاسم عبده قاسم – المرجع السابق ص ٨٤ ويذكر على سبيل المثال مدى اعتراض المفكرين الاسلاميين ما قرره الأسنوى في كتابه الكلمات المهمة في مباشرة أهل الذمة ص ٩ إذ يقرر : « العجيب أنه لا يعرف في أقليم من الأقاليم من الشرق إلى الغرب توليتهم إلا في اقليم مصر خاصة ، فيا لله العجب ما بال هذا الأقليم دون سائر الأقاليم مع أنه اعظم أقاليم الاسلام وأوسعها عالما وأكثرها علما ... » كما ذكر قول الى امامة محمد بن النقاش في كتابه « المذمة

ويرى جانب من الفقه القانوني المعاصر أنه يجب الا يفهم مما تقدم أن الذميين يقفون إلى جانب المسلمين على قدم المساواة التامة ، إن ذلك لم يكن ، وما لا يمكن أن يكون في دولة تقوم على اساس عقيدة جديدة ، وذلك أمر يلاحظ دائما سواء كانت تلك العقيدة الجديدة التى قامت الدولة على اساسها عقيدة دينية كما كان شأن الدولة الاسلامية ، أم كانت عقيدة سياسية كما كان شأن الدولة الالمانية النازية في عهد هتلر ، وكما هو اليوم شأن الدولة السوفيتية (وغيرها من دول الديمقراطيات الشعبية أى كتله المعسكر الشيوعي) التى تقوم على اساس اعتناق مذهب ماركس كما لو كان عقيدة جديدة ، فمثل هذه الدولة التى تقوم على اساس العقيدة الجديدة حسبها أن تنظر إلى رعاياها الذين لا يؤمنون بعقيدتها نظرة تسامح فليس لأحد أن يطمع في أكثر من أن تؤمنهم على حريتهم الشخصية وعلى أموالهم وعلى اعراضهم وأن تترك لهم حرية الاحتفاظ بمعتقداتهم واقامة شعائرهم الدينية .

وذلك هو ما عرف به الاسلام وأشتهر به المسلمون في صدر الاسلام أكثر ما عرف عن أية طائفة من الطوائف الأخرى أو عن أى أمة من الامم وذلك ما اعترف به المستشرقون والمؤرخون الغربيون كما أنه لا يمكن أن تقوم مساواة تامة بين جميع الافراد إلا على أساس مساواة تامة في الحقوق والواجبات والمسلمون وحدهم هم الذين يقع عليهم واجب الدفاع عن الدولة الاسلامية وعن عقيدتها الدينية(١) .

ومفاد ما تقدم أن اختلاف الذميين مع المسلمين في العقيدة لم يقم يوما ما حائلا دون توليهم الوظائف العامة سواء أكانت ادارية أو مالية أو عسكرية وذلك منذ فجر الاسلام وحتى وقتنا هذا مما يدل على مدى تسامح الاسلام

= في استعمال اهل الذمة سنة ٧٧٣هـ) بأنه يتهم أهل الذمة بالتجسس لحساب القوى الصليبية .

(١) الاستاذ الدكتور عبد الحميد متولى - مبادىء نظام الحكم في الاسلام - الطبعة الرابعة ص ٣٩٥ - ٣٩٦ ويؤيده في ذلك - د. فؤاد عبد المنعم - مبدأ المساواة في الاسلام المرجع السابق ص ١٤١ ، ١٤٢ ود. عبد المنعم بركه (الاسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين - المرجع السابق ص ١٧١ .

والمسلمين مع أهل الذمة في كافة العصور على الرغم من مخالفتهم للدول الاسلامية في العقيدة والغاية ، وهو ما لم يحدث في أى دولة عقائدية أخرى .

وحسبنا أن نشير إلى ما أصاب المسلمين في اسبانيا يوم تغلب عليهم الأعداء ، وأسقطوا حكوماتهم ، وكيف ابادوهم وأعملوا فيهم القتل والتشريد ، فالدول العقائدية في الوقت الحاضر الشيوعية مثلا لا تعهد بشئون الدولة ووظائفها العامة إلى غير الشيوعيين وإن كانوا من رعاياها وحتى ولو أقرت لهم بالمساواة في الحقوق السياسية مع غيرها من المواطنين فأنها عملاِ وواقعا لا تسمح لمن لا يدين بالشيوعية أن يتولى الوظائف العامة(١) .

وهناك مسألة تعد على جانب كبير من الأهمية وهى مدى أحقية الذمى فى تولى القضاء في الدولة الاسلامية ، وهى مسألة اثارت جدلا فقهيا شديدا يجدر معه التعرض لها في البند التالي في محاولة للأدلاء برأينا فيها .

---

(١) د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٨٣ .

الفصـــل الثانـــي

تولي الذمي القضاء في الدولة الاسلامية

١٥٢ - الخلاف الفقهي حول مدى تولي الذمي القضاء :

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتولى سلطة القضاء وبعد أن لقى ربه تولى الخليفة من بعده هذه الولاية ، وكان كل منهما ينيب عنه غيره أحياناً للقيام بمهمة القضاء .

ودليلنا على ذلك الحلف الذى عقده الرسول الكريم بعد أن هاجر إلى المدينة - بين المهاجرين وبين أهل المدينة من المسلمين واليهود وغيرهم من المشركين « وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد[١] . ولم يكن ذلك من عندياته صلى الله عليه وسلم إنما كان تنفيذا لأمر ربه بأن يفصل في الخصومات يقول عز من قائل « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم » ويقول « انا انزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً » . وكان قضاؤه عليه الصلاة والسلام اجتهادا لا وحيا[٢] .

(١) د. محمد حميد الله الحيدر أبادى - مجموعة الوثائق السياسية - ص ٦ وأنظر أيضاً د. حسن ابراهيم ، د. على أبراهيم حسن - النظم الاسلامية - مكتبة النهضة المصرية - طبعة رابعة - سنة ١٩٧٠ ص ٢٩٠ وما بعدها .
ويذكر ما جاء في الحلف نقلا عن بن هشام « وإن مال من بين اهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فأن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله »
وأنظر أيضاً الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى - مبادىء نظام الحكم في الاسلام مع - المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة - دار المعارف طبعة ١٩٦٦ ص ٦٣٣ وما بعدها

(٢) الاستاذ/ محمد سلام مدكور - القضاء في الاسلام - دار النهضة العربية - ص ٢١ ، ٢٢ ، ٠ .
وانظر ايضا الشيخ عبد الوهاب خلاف - السياسة الشرعية - المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ « فقد ولى أبا الدرداء قضاء المدينة وولى شرع قضاء البصره وولى أبا موسى الأشعرى قضاء الكوفة ، وكان هؤلاء جميعا يدلون القضاء والتشريع مما يدل على ذلك ما ورد في كتب تعيين القضاه فقد جاء في رسالة عمر لأبى موسى الأشعرى - الفهم فيما ورد عليه مما ليس فيه نص في كتاب ولا سنة » .

ولما انتشرت الدعوة الاسلامية أذن الرسول لبعض اصحابه بالقضاء بين الناس بالكتاب والسنة والاجتهاد ، وفي مقدمة من أذن لهم وكلفهم بالقضاء عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب رضى الله عنهما ومعاذ بن جبل عندما بعثه قاضيا إلى اليمن وقاله له « بما تحكم قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسوله قال وإن لم تجد قال اجتهد برأى ولا آلو . فقال الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى الله ورسوله « وكان القاضى فى عصر الرسول هو الوالى ذاته الذى يقيمه الرسول في احدى الجهات فكان القضاء احدى وظائف الوالى ، علما أنه كان يتولى القضاء كذلك غير الولاه[٣] .

وفي عصر الخلفاء الراشدين لم يتغير الوضع عن عهد الرسول فكان ابو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى به وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى به وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله في ذلك الأمر سنة بينهم فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال : أتاني كذا .... وكذا فهل علمتهم أن رسول الله قضى في ذلك بقضاء ؟ فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله فيه قضاء فيقول أبو بكر : الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ من نبينا فإن أعياه أن يجد فيه سنه عن رسول الله جمع رؤس الناس وخيارهم فأستشارهم فإن جمع رأيهم على أمر قضى به ، وكان عمر يفعل ذلك ... أخرجه البغوى عن ميمون بن مهران ..[١] .

ولما ازدادات الفتوحات في عصر عمر بن الخطاب وأتسعت أعباء الحكم وكثرت مهمام الولاة فقام عمر بفصل الولاية عن القضاء وعين للقضاء أشخاصا غير الولاه وتبعه في هذه السنة الخليفتان عثمان وعلى من بعده[٢] . وكان رجال القضاء في هذا العصر من المجتهدين الذين لهم السلطة التشريعية وقانونهم هو كتاب الله والسنة الصحيحة وما يستقر عليه رأى جماعة التشريع[٣] . كما كان من حق صاحب الولاية العامة أن يخص القاضى ببعض

(١) الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – المرجع السابق ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) الاستاذ/ محمد سلام مدكور – المرجع السابق ص ٢٢ .

(٣) الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – المرجع السابق ص ٤٦ .

أنواع القضايا دون غيرها مثلما خص عمر أفرادا للفصل في الخصومات المالية ، أما الجنايات فما يتعلق منها بالقصاص والحدود بقيت في يد الخليفة وولاة الأمصار[1] .

وحرى بالذكر أن القضاء في الاسلام هو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل في الخصومات بالأحكام الشرعية ، وقد يجعل الخليفة للقاضى أن يتولى قيادة الجهاد فضلا عن منصب القضاء وذلك دليلا على أن القضاء من الولاية العامة[2] .

١٥٣ - اشتراط الاسلام في ولاية القضاء :

مما لاشك فيه أن اشتراط الاسلام في شخص من يتولى القضاء قد لا ق خلافا فقهيا ولذا نجد لزاما علينا أن نعرض لهذا الخلاف قبل أن ندلى بدلونا في خضم الاتجاهات الفقهية التى عرضت في هذه الجزئية .

بادىء ذى بدء إشترط الفقهاء في من يتولى القضاء شروطا لابد من توافرها للفصل في الخصومات من بينها أن يكون مسلما انطلاقا من مقدمة مفادها أن الاسلام شرط في جواز الشهادة على المسلم فلا يجور لغير المسلم تولى القضاء مطلقا بقياس ولاية القضاء على الشهادة ، وقيل أن فصل الذمى فى الخصومات بين الذميين في شئونهم الخاصة التى تتعلق بمعاملاتهم وأنكحتهم من قبيل التحكيم لا القضاء فلم يروا أن ذميا تولى القضاء في عصر الرسول أو الخلفاء الراشدين ومن بعدهم في العصور الاسلامية الاولى ، إنما كانت ولاية القاضى المسلم عامة ، ولم يكن للذميين جهة قضاء خاصة بهم فالشريعة الاسلامية كسائر الأنظمة القانونية تقوم على مبدأ وحدة القانون ووحدة القضاء ، وقانونها تتوافر فيه العدالة بأجلى معانيها ويضمن القضاء لصاحب الحق حقه أيا كان .

---

(١) الاستاذ/ محمد سلام مدكور - المرجع السابق - ص ٢٦ .

(٢) بن خلدون - المقدمة - لجنة البيان العربي - ج ٢ تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى سنة ١٩٥٨ ص ٥٦٨ .

غير أن الأحناف أجازوا تقليد الذمى القضاء بين الذميين والمستأمنين (الاجانب) دون المسلمين والقضاء ما يتخصص بالزمان والمكان والأقضية وقالوا أن اهلية القضاء بأهلية الشهادة والذمى أهل للشهادة على الذمى أو المستأمن ومن ثم يتولى القضاء[١] وعلق الماوردى - الشافعى - على أن تولى الذمى القضاء بين الذميين ليس من قبيل القضاء وإنما هو تقليد زعامة ورئاسة وليس تقليد حكم وإذا امتنعوا من تحاكمهم إليه لم يجبروا على ذلك وكان حكم الاسلام عليهم أنفذ[٢] .

ويمكن تلخيص آراء الفقهاء المسلمين في مسألة تولى غير المسلم القضاء في الدولة الاسلامية إلى ثلاث اتجاهات متناولين ما وجهة البعض لها من انتقادات :

١٥٤ - اتجاه جمهور الفقهاء :

نحا جمهور الفقهاء من مختلف المذاهب الفقهية كالشافعية والشيعة الامامية والزيدية والظاهرية ، والحنابلة والمالكية (وأن لم يصرحوا باشتراط الاسلام في ولاية القضاء) إلا أنه لا يصح تقليد غير المسلم القضاء على المسلمين أو على غير المسلمين وأجازه الحنفية بالنسبة للذميين فقط كما سوف يأتى بيانه في الاتجاه الثاني ، وعللوا ذلك بأن القضاء من باب الولاية بل هو أعظم الولايات وغير المسلم ليس له أهلية أدنى الولايات وهى الشهادة على المسلمين ومن باب أولى لا يتولى ولاية أعلى وهى القضاء[٣] .

---

(١) الاستاذ محمد سلام مدكور - المرجع السابق ص ١٢٤ وما بعدها .

(٢) للاستاذ/ محمد سلام مدكور - المرجع السابق ص ١٢٦ وما بعدها .

(٣) راجع في ذلك الماوردى - الأحكام السلطانية - المرجع السابق ص ٧٢ ، ٧٣ ، الكاساني بدائع لصنائع - جـ ٦ ص ٢٨١ ، ابن حزم -المحلى - جـ ٩ ص ٤٤٢ ، بن قدامة - المغنى - ج ٩ المرجع السابق ص ١٨٣ . وأنظر أيضاً د. عبد الكريم زيدان المرجع السابق ص ٥٩٥ . وأنظر أيضاً رأى بن رشد القرطبي - بداية المجتهد ونهاية المقتصد « ما يجوز قضاؤه مسلما حرا بالغا عاقلا ... واشترط الاسلام في الشهادة لقوله تعالى ﴿ ممن ترضون من الشهداء ﴾ وأشهدوا ذوى عدل منكم » .

ويساير جانب من الفقه المعاصر هذا الاتجاه حيث يؤكد أن شهادة غير المسلم على المسلم غير جائزة وإن كانت الآية الكريمة ﴿ واستشهدوا شهدين من رجالكم فأن لم يكونا رجلين فرجل وأمرأتان ممن ترضون من الشهداء ﴾ (البقرة آية ٢٨٢) ، فإن المقصود برجالنا في الآية هم المسلمون ونحن لا نرضى شهادة العدو مادام – الخيار لنا، فضلا عن أن القضاء بطبيعته ولاية عامة والشهادة بطبيعتها ولاية خاصة قاصرة على موضوع الشهادة وليس كل من يصلح لشيء خاص يصلح لعموم الأشياء[1] بل ويقرر البعض الآخر « أن القضاء بمعناه الصحيح لا يليه في الشرع إلا المسلم فلا يجوز تقليد الذمى القضاء حتى علم ذمى مثله وإذا حكم الذمى فى أحقية الذميين فإنما يكون هذا تحكيما[2] وينتقد البعض هذا الاتجاه مقررا أن آراء الفقهاء – وأن كانت مستندة إلى الكتاب والسنة – هى نتيجة لأخطار تأثرت بمؤثرات مختلفة تبعا للعصور التى وجدت فيها ، والطوابع النفسية لكل فقيه ويجب ألا نغفل عن تبدل الأحوال في الامم بتبدل العصور ، كما أن الأمام الشافعي يرى أن الحاكم المسلم مخير إذا تحاكم إليه أهل الكتاب. إن شاء حكم بينم وإن شاء أعرض عنهم وردهم إلى أحكامهم ، وإذا كان طرفا الدعوى مستأمنين فيشترط لجواز الحكم بينهما ترافعهما ورضاهما بحكم القاضي المسلم ، وهو مخير بين الحكم بينهما وبين الأعراض عنهما لقوله تعالى ﴿ فإن جاءوك فأحكم بينهم

---

(١) د. نصر فريد محمد واصل – السلطة القضائية ونظام القضاء في الاسلام – مطبعة الامانة سنة ١٩٧٧ ص ١٤٦ وما بعدها .

(٢) هذا رأى الاستاذ الدكتور/ عبد الرازق السنهورى ضمنه مذكرته التى قدمها لمحكمة النقض المصرية سنة ١٩٤٢ ص ١٧ نقلا عن الدكتور عبد الكريم زيدان المرجع السابق ص ٥٩٨ وأنظر أيضاً دكتور وهبة الزحيلي غلام الاسلام – منشورات جامعة بنغازي – كلية الحقوق طبعة ١٩٧٤ ص ٢٨٣ ويقول « القضاء ولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم فلا تقبل شهادة عليه » وأنظر أيضاً : د. فتحى المرصفاوي – دراسة تطبيق الشريعة الاسلامية في مصر – دار الفكر العربي طبعة ١٩٨١ ، ص ١٣٣ ويقول « القضاء أحد مظاهر السلطة والسلطة للدولة وأنظر أيضاً الأستاذ/ أحمد سلامة – الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين والأجانب – القاهرة سنة ١٩٦٠ ص ١٠٧ .
وأنظر د. محمود حلمى – نظام الحكم في الاسلام – طبعة أولى – دار الفكر سنة ١٩٧٠ ص ٣٣٤ .

أو أعرض عنهم ﴾ وأن هذه الآية خاصة بالمعاهدين الذين لهم مع المسلمين عهد إلى مدة فلا تشملهم الآية وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، التى أفادت وجوب الحكم إذ أنها خاصة بأهل الذمة وقال بهذا الرأى أيضا الامام مالك وغيره ، كما أن الامام ابا حنيفه اشترط في دعوى المرأة غير المسيحية أن يرضى زوجها بحكم الحاكم المسلم فإذا لم يقبل الزوج لم يحكم القاضى المسلم ، ومن ذلك يبين أن جماعة العلماء المسلمين يقولون بعدم خضوع غير المسلمين في الدولة الاسلامية للقاضى المسلم ودفعهم إلى ذلك الحرج من أن يكون في ذلك شبهة التعرض لهم في عقيدتهم الدينية التى حرص الاسلام على عدم المساس بها وكفالة حريتها »[1] .

كما ينتقد الرأى الاول أيضاً بقاله « أن ربط تولية القضاء وعلى أعلى ولاية بأهلية الشهادة وعدم أهلية شهادة غير المسلم على المسلم قول غير سديد ، لأن من الفقهاء من رأى أنه تصح شهادة غير المسلم على المسلم ، كما أن الاسلام في ذاته ليس شرطا كافيا للشهادة وقبولها فلا تقبل شهادة الفاسق ، وترد شهادة العدول بالتهمة لموضع المحبة أو البغضة التى سببتها العداوة الدنيوية على التفصيل الوارد بكتب الفقه[2] .

١٥٥ - إتجـاه الأحنــــاف :

قال الأحناف أنه يجوز تقليد غير المسلم القضاء وإن لم يصح قضاؤه على المسلم حال ذلك ، وأنه يجوز أن يولى الذمى القضاء على أهل الذمة وكونه قاضيا خاصا بهم لا يقدح في ولايته ولا يضر كما لا يضر تخصيص القاضى المسلم بجماعة معينة من المسلمين ، وعللوا ذلك بأهمية الشهادة لأن الذمى أهل للشهادة على الذميين فهو أهل لتولى القضاء عليهم[3] .

---

(١) أنظر المستشار الدكتور/ عبد المنعم بركه - المرجع السابق ص ٢٢٣ وما بعدها .

(٢) د. عبد المنعم بركه - المرجع السابق - ص ٢٢٥ وما بعدها .

(٣) الكاساني - بدائع الصنائع - ج ٢ ص ٢٨ ، ٢٨١ ، السرخسى شرح السير الكبير ج ٤ ص ٢٨٣ وما بعدها ، الفتاوى الهندية ج ٣ ص ٣٩٧ المرجع السابق .

وعلق الماوردى – الشافعي – في أحكامه السلطانية بأنه ليس من باب تقليد القضاء وإنما هو تقليد زعامة ورئاسة وليس تقليد حكم ، وإذا امتنعوا من تحاكمهم اليه لم يجبروا على ذلك[1] .

وينتقد البعض هذا الاتجاه مشاطرا ما ذهب إليه الجمهور حيث يؤكد « بعدم جواز توليه غير المسلم القضاء على غير المسلمين إذ أن القضاء إذ أن القضاء بمعناه الصحيح لا يليه في الشرع إلا المسلم فلا يجوز تقليد الذمى القضاء حتى على ذمى مثله وإذا حكم الذمى فى أحقية الذميين فإنما يكون هذا تحكيما »[2] . ويؤكد هذا الاتجاه أيضاً « أما ما ذكره الحنفية من جواز تولية القضاء على الذميين بحجة أن له شهادة عليهم ، وأن الشهادة ولاية القضاء ولاية ، وأن أهلية القضاء بأهلية الشهادة ، فالجواب أن الشهادة وإن كانت تدخل في باب الولاية ولكنها ليست كولاية القضاء التى فيها حكم وألزام وانابة عن الأمام في القضاء ، وليست الشهادة كذلك ، فلا يلزم مى ثبوت الشهادة للذمى على الذميين أن تثبت له ولاية عليهم في القضاء[4] ويؤيد الماوردى فيما ذهب إليه مى أنه تحكيم وليس قضاء ويؤكد هدا الأتجاه نقده للأحناف على أنه لو سايرهم في جواز تولى الذمى القضاء فبأى قانون يحكم ؟ أيحكم بالشريعة الاسلامية أم بشريعته ؟؟ « فإذا حكم بغير شريعة الاسلام فكيف تطبق في دار الاسلام ، والشريعة الاسلامية شريعة عالمية ، لولا ضرورات الواقع وانعدام الولاية على دار الحرب لطبقت في العالم كله ، فكيف يصح انحسارها عن بعض القضايا أو عن بعض المواطنين في دار

---

(١) الماوردى – الأحكام السلطانية – ص ٦٢ . وأنظر أيضاً د. محمد سلام مدكور المرجع السابق ص ١٢٤ وما بعدها .

(٢) د. عبد الرازق السنهورى – مذكرة مقدمة إلى محكمة النقض المصرية سنة ١٩٤٢ ص ١٧ نقلا عن الدكتور عبد الكريم زيدان المرجع السابق هامش ص ٥٩٧ ويرجح الدكتور زيدان هذا الرأى مؤكدا أنه لم يرد الينا في سيرة النبي (ص) ولا في سيرة الخلفاء الراشدين أنهم كانوا يسندون أمور القضاء إلى غير المسلمين بل المروى أن رسول الله (ص) والخلفاء الراشدين كانوا يسندون أمور القضاء إلى المسلمين دون غيرهم وكانت ولايتهم عامة على المسلمين وغيرهم ولم يخصوا الذميين بقضاء منهم .

(٣) د. عبد الكريم زيدان – المرجع السابق ص ٥٩٨ .

الاسلام وقد تيسر لها امكان التطبيق والتنفيذ[1] .

١٥٦ - الأتجاه المعاصر :

يتجه جانبا من الفقه المعاصر إلى أنه يصح تقليد الذمى القضاء على المسلم في المسائل المدنية ونحوها (عدا مسائل الأحوال الشخصية وما يندرج تحت أحكام الأسرة) وحجة هذا الرأى أنه لما كانت أهلية القضاء بأهلية الشهادة ، وتجوز شهادة غير المسلم على المسلم فى الاموال ، والوصية في السفر وفي الميراث قياسا على ما أجازوه في السفر كقول الحنابلة ، وقال ابن تيميه أن شهادتهم تقبل في الحضر والسفر إذا توافرت شروط قبولها حسبما بينه كتب الفقه ، كما أن مالك أجاز شهادة الطبيب الكافر على المسلم للحاجة حيث لا يوجد مسلم[2] .

واستدل هذا الفريق بقول الله تعالى ﴿ واشهدوا إذا تبايعتم ﴾ سورة البقرة آية ٨٢ وقوله تعالى ﴿ فإذا دفعتم اليهم اموالهم فأشهدوا عليهم ﴾ سورة النساء آية ٦ إذا أمرت بالأشهاد ولم تقيده يكون الشاهد مسلما والمخاطبون هم المسلمون فكان قضية ذلك أن تقبل شهادة الكافر على المسلم في كل شيء قياسا لغير الأموال عليها[3] .

كما استدل هذا الرأى بقوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذو عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض ﴾ المائدة آية ١٠٦ ، وتدل الآية على أن الآخرين من غيرنا هم غير المسلمين وبهذا أخذ بعض من أهل العلم سلفا وخلفا كأبن

(١) هذا رأى الدكتور عبد الكريم زيدان - المرجع السابق ص ٥٩٩ .

(٢) الماوردى « الأحكام السلطانية » ص ٧٢ ، ٧٣ المرجع السابق - وابن القيم الجوزيه - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية - مطبعة المدنى - جدة ١٩٧٧ ص ٢٤٠ ، ٢٤٤ . وما بعدها ... وأنظر ايضا د. محمد سلام مدكور - القضاء في الاسلام - المرجع السابق ص ١٢٤ وما بعدها .

(٣) هذا رأى الدكتور ابراهيم حسن - مذكرات في نظام القضاء - ص ٧ ألقيت على طلبة الدراسات العليا - ونقلها ونقدها الدكتور نصر فريد محمد واصل في كتابه السلطة القضائية ونظام القضاء في الاسلام - المرجع السابق - ص ١٤٦ وما بعدها .

مسعود وابن موسى الأشعرى من الصحابة ، وشريح والنخعى من التابعين وأحمد بن حنبل من الأئمة والظاهرية والأمامية[1] .

ويقول الكمال بن الهمام في فتح القدير « أن الكافر أهل لتولى القضاء في الجملة لأن الحنفية يقولون بجواز تولى الذمى القضاء بين أمثاله[2] .

وينتقد جانب من الفقه هذا الأتجاه بقالة أن المطلق في الآيات ﴿ واشهدوا إذا تبايعتم ﴾ و ﴿ فإذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم ﴾ محمول على المقيد حسبما تقضى بذلك قواعد أصول الفقه إذا قيدت الشهادة في الآيات الكريمة ﴿ واستشهدوا شهدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ﴾ (البقرة آية ٢٥٢) ورجالنا في هذه الآية هم المسلمون ونحن لا نرضى شهادة العدو مادام الخيار لنا ، كما أن النقل عن الأمام أحمد بن حنبل في شأن آية الأرث إما أن يحمل على حال الضرورة ، كما هو المتبادر من الآية والضرورة تقدر بقدرها ، وأما أن يحمل على أنه على سبيل الاختيار ولا يقام لذلك وزنا لأن ذلك يناهض قول الحق تبارك وتعالى ﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ﴾ (سورة النساء آية ١٤١)[3] . ويؤكد البعض الآخر من أنصار هذا الأتجاه أن وجوب شرط الاسلام فيمن يولى القضاء إنما هو لتطبيق احكام الاسلام في الحدود والعبادات وما يلحق بها من مسائل الاسرة كالزواج والطلاق والمواريث ونحوها مما لا يصلح له غير المسلم ، إذ أنه لا يعتقد بتلك الأحكام ، كما يبين صلاحية غير المسلم لتولى القضاء في غير الأحوال السابقة سواء على المسلم أو غير المسلم إذا ما توافرت فيه صلاحية تقليد القضاء التي يراها الحاكم المسلم[4] .

---

(١) د. نصر فريد محمد واصل - المرجع السابق ص ١٤٧ .

(٢) فتح القدير للكمال بن الهمام - ح ٥ - ص ٤٥٣ .

(٣) انظر في هذه الانتقادات د. نصر فريد محمد واصل - المرجع السابق ص ١٤٦ وما بعدها وينهى هذا الفقيه رأيه بأنه « لا يجد سببا قويا أو دليلا مقنعا لأغفال شرط الاسلام في تولي القضاء .

(٤) د. عبد المنعم بركه - المرجع السابق - ص ٢٢٤ وما بعدها .

١٥٧ - رأينـا الشخصـي :

حرى بالذكر أن القضاء الاسلامى صاحب الولاية العامة على الخاضعين له سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين من رعايا الدولة الاسلامية الخاضعين لسلطانها وهو ما يتفق مع سيادة الدولة واختصاصها الشخصى والأقليمي على رعاياها وعموم ولاياتها وطبيعة القضاء والنظر في الخصومات[١] .

وقد إتفق الفقهاء على أنه لا يحل أن يلى القضاء والحكم في أمور المسلمين وأهل الذمة الا مسلم[٢] وأن كان الاحناف اجازوا أن يتولى غير المسلم في الدولة الاسلامية القضاء في خصوماتهم على نحو ما تقدم وأن الماوردى فى أحكامه السلطانية علق ذلك بقوله أن ذلك يعد من باب الرئاسة العامة ويحمل على سبيل التحكيم لا الحكم أو القضاء الملزم .

بيد أنه في مجال الترجيح فأننى أشاطر ما أتجه إليه جمهور الفقهاء من عدم جواز تولى الذمى القضاء ، لأن الاسلام يعلو ولا يعلى ولا ولاية لغيرالمسلم على المسلم على نحو ما توضحه في هذه الجزئية فعلى الرغم من الوجاهة البادية على ما يراه أنصار الأتجاه الثالث من أن الذمى يتولى القضاء عموما عدا مسائل الأحوال الشخصية للمسلمين ، إلا أننا لا نشاطره الرأى وحسبنا أن نبدى بعض الملاحظات على ما أستند إليه أنصار هذا الأتجاه :

---

(١) د. عبد الكريم زيدان - المرجع السابق ص ٦٣٨ ، فتح القدير - الكمال بن الهام ج ٢ ص ٤١٢ .

(٢) أنظر في القائلين بهذا الرأى :
إبن حزم الظاهرى المحلي ، ج ٩ ص ٤٤٢ طبعة الأمام ، ابن رشد القرطبي بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج ٢ ص ٣٨٤ (دار الفكر) والمغنى لأبن قدامة على شرح ابى القاسم الخرقى تحقيق محمد عبد الوهاب فايد طبعة ١٩٧٠ ج ١٠ ص ٣٦ . وأنظر أيضاً :
د. فتحى المرصفاوى - دراسة تطبيق الشريعة الاسلامية فى مصر - دار الفكر العربي ص ١٣٣ ، د. محمود حلمى - نظام الحكم فى الاسلام - دار الفكر طبعة أولى ١٩٧٠ ص ٣٣٤ ، المستشار/ عبد الحميد أحمد سليمان - الحكومة والقضاء في الاسلام مكتبة التراث الانساني بالقاهرة - طبعة ١٩٨٤ ص ٤٢ والدكتور وهبة الزحيلي - نظام الاسلام - منشورات جامعة بنغازي - سنة ١٩٧٤ ص ٢٨٣ .

أولا : بادىء ذى بدء نؤيد الانتقادات التى وجهت إلى هذا الرأى من أن الاستشهاد بآيات الشهادة في قوله تعالى ﴿ فأشهدوا إذا تبايعتم ﴾ وقوله تعالى ﴿ فإذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم ﴾ فإنه وإن كانت الشهادة في هذه الآيات جاءت مطلقة من قيد الاسلام كشرط فيها فإنه يجب حمل المطلق على المقيد في نصوص قرآنية أخرى كقوله تعالى ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وأمرأتان ممن ترضون من الشهداء ﴾[1] فقوله تعالى من رجالكم أى من المسلمين ، وقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء فيه دلالة على اشتراط العدالة في الشهود أما الاستشهاد بالآية الكريمة ﴿ يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية إثنان ذوى عدل منكم أو آخران من غيركم ان انتم ضربتم في الأرض ﴾ فقال الجمهور أن قوله تعالى (منكم) أى من المسلمين وقال بن عباس من المسلمين وقال ابن جرير وآخرون إنها تعنى (منكم) أى من أهل الموصى أما قوله تعالى ﴿ أو آخران من غيركم ﴾ قال من غير المسلمين يعنى أهل الكتاب الا أن قوله تعالى ﴿ ان انتم ضربتم في الأرض ﴾ أى سافرتم ﴿ فأصابتكم مصيبة الموت ﴾ وهذان شرطان لجواز استشهاد الذميين عند فقد وجود المؤمنين أن يكون ذلك في سفر وأن يكون في وصية كما قال ابن جرير عن شريح : لا يجوز شهادة اليهود والنصارى إلا فى سفر ولا تجوز في سفر إلا في الوصية وروى نحوه عن الأمام أحمد بن حنبل وخالفه الثلاثة فقالوا لا تجوز شهادة أهل الذمة على المسلمين وأجازها أبو حنيفة فيما بين بعضهم البعض[2] .

ويبين مما تقدم أن آية الاشهاد في حالة الوصية فإنها الحالة الضروة والضرورة تقدر بقدرها .

ثانياً : أما ما يستند إليه أنصار الاتجاه الثالث من أن رسول الله صلى الله

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٢ .

(٢) راجع في ذلك ابن كثير – مختصر تفسير ابن كثير – اختصار وتحقيق محمد على الصابوني المجلد الأول – دار القرآن الكريم – بيروت – ص ٥٥٨ ، سيد قطب في ظلال القرآن دار الشروق ج ٢ – المجلد الثاني – ص ٩٩٣ .

عليه وسلم عندما احتكم إليه اليهود في المرأة والرجل اللذين زنيا قد حكمهما في أقضيتهم وقضى بآية الرجم من التوراه . فإن هذا في حقيقته لا يدل على أن رسول الله ولى ذميا القضاء أو حكمهم في خصومتهم لأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذى أمر برجمهما بعد أن رجع - بواسطتهم - لآية الرجم من التوراه فأمرهم بالرجم عليه الصلاة والسلام هو إصداره للحكم فلا يدل من قريب أو بعيد على أنهم تولوا القضاء ، وقد نزلت في هذه الحادثة الآية الكريمة ﴿ فإن جاءوك فأحكم بينهم أو أعرض عنهم ، وأن نعرض عنهم فلن يضروك شيئاً وان حكمت فأحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين ﴾[1] . ويؤكد ما نقوله به بعدم جواز تولى الذمى للقضاء ، إن القضاء ولاية ولا يجوز قياسه على الشهادة ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ولا تقبل شهادته عليه .[2] .

ثالثاً : القول بأن الأخذ بالرأى الأول - جمهور الفقهاء - غير سديد لأنه يؤدى إلى عدم المساواة بين الذمى والمسلم وهو ما يتنافي مع مبادىء الشريعة الاسلامية ، فإن ما تجدر ملاحظته أن الاسلام يسوى بين المسلمين والذميين في كثير من الشئون فهو يكفل لهؤلاء كما يكفل لأولئك حريتهم الشخصية وحرية ابداء الرأى وحرية العقيدة كما سبق أن أوضحنا فضلا عن حمايته لأموالهم وأنفسهم واعراضهم ، كما منحهم حق تولى الوظائف العامة الا-وكما يقول الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى - « أنه يجب الا يفهم من ذلك أن الذميين يقفون إلى جانب المسلمين على قدم المساواة التامة ، ان ذلك ما لم يكن ، وما لا يمكن أن يكون في دولة تقوم على أساس عقيدة جديدة سواء كانت تلك العقيدة الجديدة التى قامت الدولة على أساسها عقيدة دينية كما كان شأن الدولة الاسلامية أم كانت عقيدة سياسية كما كان شأن الدولة الألمانية النازية في عهد هتلر وكما هو اليوم في شأن الدولة السوفيتية (وغيرها من دول الديمقراطيات الشعبية أى كتلة المعسكر

---

(١) سورة المائدة الآية ٤٢ راجع في تفسير الآية الكريمة - مختصر بن كثير المرجع السابق ص ٥١٨ .

(٢) د. وهبة الرحيلي - المرجع السابق ص ٢٨٣ .

الشيوعي) التى تقوم على أساس اعتناق مذهب ماركس كما لو كان عقيدة جديدة – فمثل هذه الدول التى تقوم على اساس عقيدة جديدة حسبها أن تنظر إلى رعاياها (أى مواطنيها) الذين لا يدينون بعقيدتها نظرة تسامح ، فليس لأحد أن يطمع فى أكثر من أن تؤمنهم الدولة على حريتهم الشخصية وعلى أموالهم وأعراضهم وأن – تترك لهم حرية الأحتفاظ بمعتقداتهم واقامة شعائرهم الدينية ، وذلك هو ما عرف به الاسلام وأشهر به المسلمون في صدر الاسلام أكثر مما عرف عن أية طائفة من الطوائف الأخرى أو عن أية أمة من الأمم[1] . ولا يعاب على الدولة الاسلامية إن كانت في سياستها بعض الفوارق بين رعاياها ناتجا عن عدم المساواة في الواجبات فمثلا إذا كان الذمي في صدر الاسلام لم يكن مكلفا بأداء الخدمة العسكرية والدفاع عن الدولة ويقوم بأداء الجزية لدفاع الدولة عنه فهذا أمر طبيعي وفي مجال القضاء ، إذا كان غير المسلم (كما أجاز له الأحناف) له أن يتولى القضاء في الدولة الاسلامية ، فإن حكمه لا يكون نافذا إلا على أهل الذمة فقط دون المسلمين ، وذلك لأنهم قاسوا جواز تولية القضاء على شهادته بينهم لأن اهلية القضاء مستمدة من اهلية الشهادة – كما يقولون – وإن كنا لا نسلم الا بما رآه جمهور الفقهاء على نحو ما سلف بيانه لقولهم بأن في ذلك عدم مساواة بين الذمي والمسلم داخل الدولة الاسلامية ، لأن عدم المساواة بينهما في شئون العقيدة والأحوال الشخصية وأحكام الاسرة أمر طبيعي وولاية القضاء أولى ، ورب معترض يقول أن الدولة الاسلامية المعاصرة جرت على تولى الذميين القضاء في شئونهم الشخصية وما يتعلق بأحكام الاسرة كما يقولون بالقضاء في التعزيرات والقضايا المدنية والمعاملات بين المسلمين وغير المسلمين ولعل هذا القول يجد صداه في التقسيم الحالي للدولة الاسلامية – وهو تقسيم معاصر تطبق فيه القوانين الوضعية وهو ما يبعد عن رأينا الخاص بوجوب تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية في الدولة الاسلامية .

وقد يقال أن الذمى عندما يتولى القضاء فيكون قضاؤه بين المسلمين

---

(١) أ.د. عبد الحميد متولى – مبادىء نظام الحكم في الاسلام مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة – دار المعارف – الطبعة الثانية – ١٩٧٤ ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ .

منحسرا عن الحدود والأحوال الشخصية ومسائل الطلاق والزواج وشئون العقيدة بالنسبة للمسلمين درءا للحرج لأنه يطبق فيها احكام الشريعة الاسلامية بالضرورة وفي توليته ايقاع له في الحرج لأنه لو ولى القضاء فيها فإنه يقضى بما ينكره ولا يؤمن به ، وأجازوا توليته فيما عدل ذلك ، بل وقد يذهب قول آخر بأنه في حالة تقنين الشريعة الاسلامية وجعلها في صورة القانون الوضعى (نصوص ومواد) فإن القاضى الذمى عندما يطبقها في صورة قانون وضعى فإنما يكون مطبقا لنص وضعى لا حرج في تطبيقه طالما قد وضعت له ضوابط وشروط مما قد يسهل عليه تطبيقه ومثال ذلك أن غالبية أحكام القانون المدني ونصوصه المقننة تتفق وأحكام الشريعة الاسلامية ويطبقها القاضى الذمى على المسلمين وغير المسلمين ، فما أغنانا عن كل هذا والرأى عندى : أنه وان جرت الأعراف على إسناد ولاية القضاء أحيانا في بعض البلاد الاسلامية لغير المسلم وذلك لاعتبارات سياسية واجتماعية إلا أن إجماع الفقهاء منعقد على أن غير المسلم لا يصح قضاؤه على المسلمين لأن القضاء من باب الولاية بل هو أعظم الولايات وأعمها ولا ولاية لغير المسلم على المسلم شرعا[1] .

---

(١) وإعمالا للقواعد الشرعية والقانونية المعمول بها في مصر في مسائل الأحوال الشخصية قضت محكمة الاسكندرية الابتدائية في الدعوى رقم ٤٢ لسنة ١٩٦٧ مستأنف أحوال شخصية جلسة ١٩٦٨/٣/٢٨ :

« بأنه إذا صدر الحكم من قاضى غير مسلم في مسألة من مسائل الأحوال الشخصية إذا كان أحد المتخاصمين مسلما فإن هذا الحكم يكون باطلا ويجوز الطعن فيه بطرق الطعن المقررة قانونا ، لأن القواعد القانونية المعمول بها في مصر تركت أمر الفصل في النزاع في الأحوال الشخصية للمسلمين إلى من يعتنق دينهم من القضاة وينتسب إليه ، ولأن الاجماع منعقد بين فقهاء الشريعة الاسلامية على أن غير المسلم لا يصح قضاؤه على المسلمين ، لأن القضاء من باب الولاية بل هو أعظم الولايات وأعمها ولا ولاية لغير المسلم على المسلم » .

– راجع في ذلك المستشار/ عبد الحميد أحمد سليمان – الحكومة والقضاء في الاسلام المرجع السابق ص ٤٢ .

الفصـــل الثالـــث

الحقوق العامة للذميـــن

١٥٨ – تقديــــم :

الأصل هو تمتع الذميين في دار الاسلام بجميع الحقوق العامة انطلاقا من التسامح الديني الذى مفاده أن يكون لكل فرد في الدولة الاسلامية حق في أن يعتقد ما يراه حقا ، وأن تكون له حرية تأدية شعائره الدينية كما يشاء .

ومن الأصول الثابتة في الاسلام تسامحه مع الديانات الأخرى كاليهود والنصارى ونصح بمجادلتهم بالحسنى فقال عز من قائل ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل الينا وأنزل اليكم وآلهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون) كما قال تعالى ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ﴾ .. آل عمران الآية ٦٤ .

وقد طبق رسول الله صلى الله عليه وسلم مبدأ التسامح في علاقاته مع الذميين في معاهداته وفي حروبه ، ويدعو الاسلام إلى أنه لا أكراه في الدين ويعترف بما قبله من كتب سماوية صحيحة ويأمر بالتعايش الاجتماعى السلمى بين المسلمين وغيرهم في دولة الاسلام – كما يدعو إلى تعاون أبناء المجتمع البشرى جميعا دون تفرقة عنصرية أو عصبية دينية (لا فضل لعربي على عجمى إلا بالتقوى) ، كما أمر بنبذ الاعتداء والحروب إلا بضرورتها ﴿ ان الله لا يحب المعتدين ﴾ ... البقرة الآية ١٩٠ وقوله تعالى ﴿ ولا عدوان الا على الظالمين ﴾ البقرة الآية ١٩٣ ...

وفي مقدمة الحقوق العامة التى أمر الانسان بكفالتها حرية العقيدة ، والحرية الشخصية في المال والنفس لا حرية المسكن وغيرها مما لا يتسع مجال

هذا البحث لتناولها جميعا ونقتصر على تناول بعضا من هذه الحقوق على سبيل المثال لا الحصر . (حرية العقيدة وما يتبعها) .

- الحريــة الدينيـــة :

يأبى الاسلام بشرعته السمحة أن يكره الناس على الدخول في عقيدة يرفضونها وعلى المسلمين أن يدعوا إلى الاسلام بالحسنى لمن عداهم فأما أن يهتدوا ويختاروا طريق الخير وهو طريق الاسلام ، واما أن يختاروا الطريق الآخر لقوله تعالى ﴿ لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغى ﴾ البقرة الآية ٢٥٦ .

ويقول المفسرون العظام في هذه الآية لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الاسلام ، فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه لا تحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه ، بل من هداه الله للاسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينه ، ومن أعمى قبله وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورا[١] .

وقد ذكروا أن سبب نزول هذه الآية في قوم من الأنصار وإن كان حكمها عاما[٢] ، ويقول البعض أن هذه الآية منسوخة بآيات القتال لقوله تعالى ﴿ يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ﴾ وقوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين ﴾ وذهب البعض إلى أنها محمولة على أهل الكتاب وذهب رأى ثالث إلى أنها عامة لأهل الكتاب وغيرهم ما نرجح لاتساق ذلك مع سماحة الاسلام ولا يجبر أحد على الاسلام بل تدعوا إليه بالحسنى كما أمرنا الله ، أما الذين رفعوا السلاح أمام الاسلام فلا مناص من القتال

(١) مختصر تفسير القرآن - لأبن كثير ج ١ ص ٢٣١ .

(٢) عن بن عباس قوله « لا اكراه في الدين » قال نزلت في رجل من الانصار من بن سالم يدعوى يقال له الحصيني كان له ابنان نصرانيات وكان هو مسلما فقال للنبي (ص) آمرا ستكرهما فأنهما قد أبيا الا النصرانية فأنزل الله فيه ذلك أخرجه داود - والنسائي لأبن كثير - المرجع السابق ص ٢٣٢ .

﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ﴾ فالدعوة إلى الاسلام عامة ترك فيها الاسلام لكل فرد الحرية التامة أن تكون عقيدته بناء على ما يصل إليه عقله ونظره الصحيح ، وذلك أن الاسلام جعل اساس التوحيد والايمان البحث والنظر ، لا القهر والالجاء ولا المحاكاه والتقليد ، فاساس الإعتقاد في الاسلام النظر العقلي والبحث والتفكير في آيات الله ، ويؤيد ما جاء في الكتاب الكريم من أنه لا سلطان للداعى غير سلطان التذكير والموعظة الحسنة قوله تعالى في سورة الغاشية ﴿ فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر ﴾[1] .

فحرية العقيدة حق مضمون للذميين في دار الاسلام إعمالا لقاعدة نتركهم وما يدينون وعملا بقوله تعالى ﴿ لكم دينكم ولى دين ﴾ « لانه بموجب عقد الذمة اقرار الذمى على عقيدته وعدم التعرض له بسبب ديانته وقد جاء في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أهل نجران (ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وملتهم وبيعهم وكل ما تحت ايديهم من قليل أو كثير)[2] .

ويتفرع عن الحرية في الاعتقاد حرية ممارسة الشعائر الدينية في المعابد – والكنائس والبيع ، والأصل في هذا كله قوله صلى الله عليه وسلم في شأن الذميين (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)[3] وحسبنا أن نولى هذه الفكرة قدراً من العناية نظراً لأهميتها في تبيان مدى سماحة الإسلام مع المخالفين له في الدين وهم الأقليات بمفهومنا المعاصر .

---

(١) راجع في حرية الاعتقاد الشيخ عبد الوهاب خلاف – السياسة الشرعية – المرجع السابق ص ١٦ د. محمد رأفت عثمان – الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الاسلام ج ٢ لسنة ٧٥ – دار الكتاب العربي ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢) الخراج لأبن يوسف ص ٧٢ .

(٣) السياسة الشرعية – للشيخ عبد الوهاب خلاف – ص ٣٦ – المرجع السابق .

١٥٩ – مدى أحقية أهل الكتاب (الأقليات) في بناء المعابد والكنائس والبيع والصوامع :

قيل أن الكنيسة متعبد النصارى والبيعه متعبد اليهود والصومعه متعبد النصارى أيضاً(١) وأن أهل مصر يطلقون الكنيسة على متعبدها ويخصان اسم الدير بمعبد النصارى وكذا أهل الشام(٢) وأنه لا يجوز احداث الكنيسة أو الأبقاء على كنيسة في جزيرة العرب وهذا حكم استند إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب لا أداع إلا مسلما » وقال أيضاً « الا يجتمع دينان في جزيرة العرب » وروى الامام مالك في الموطأ أن عمر أتاه اليقين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب فأجلى يهود خيبر وأجلى يهود نجران وفدك وفي صحيح البخاري ومسلم عن بن عباس رضى الله عنهما لما اشتد برسول الله وجعه قال « أخرجوا المشركين من جزيرة العرب »(٣) .

وقد يبين من مظاهر هذا الرأى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحفظ للذميين حريتهم وعقيدتهم داخل الدولة الاسلامية وحسبنا أن نوضح حدود جزيرة العرب التى خصها الرسول بالذكر في حديثه سالف البيان . ولكن ما هى حدود جزيرة العرب ؟؟ اختلف العلماء في حدودها فقيل أنها ما بين عدن إلى أطراف الشام طولا وعرضها من جدة وما والاها من شاطىء البحر إلى ريف العراق وقيل أنها مكة والمدينة واليمن والكوفة ، ويذهب آخرون إلى أن جزيرة العرب هى تهامة ونجد والحجاز والعروض واليمن ، وروى عن البعض أن جزيرة العرب هى أرض مكة والمدينة وقيل أنها الحجاز(٤) .

---

(١) حاشية الجمل – للشيخ سليمان الجمل – شرح المنهج لشيخ الاسلام زكريا الأنصارى ج ٥ مطبعة مصطفى محمد التجارية ص ٢٢٣ .

(٢) بن عابدين – حاشية رد المختار في فقه مذهب الامام الحنفية ج ٤ ط ٢ سنة ١٩٦٦ مطبعة الحلبي ص ٢٠٢ .

(٣)(٤) البخاري بحاشية السندى ج ٣ ص ٩١ .

ولا يجوز بإجماع علماء المسلمين أن تبنى الكنائس أو البيع في البلاد التى أحدثها المسلمون كبغداد والكوفة والبصرة والقاهرة[1] لما رواه أحمد بن عدى عن عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تبنى كنيسة فى الاسلام ولا يجدد ما خرب منها » وروى البيهقى أن عمر رضى الله عنه لما صالح نصارى الشام كتب إليهم كتاب (لا يبنون في بلادهم ولا فيما حولها ديرا ولا كنيسة ولا صومعة راهب) ورواه ابن أبى شيبه عن ابن عباس أيضاً ولا مخالفة لهما ولأن أحداث ذلك معصية فلا يجوز في دار الاسلام[2] واستدلوا بحديث لاخصاء في الاسلام ولا كنيسة أن المراد به عدم احداث كنيسة في الاسلام[3] .

غير أن المالكية قد صرحوا بأنه لو ترتب على منعهم من إحداث البناء مفسده أعظم من الإحداث فإنه فى هذه الحالة يجوز لنا أن لا نمنعهم من احداث بناء كنيسة للقاعدة المعروفة أنه يجب دفع الضرر الأعظم بارتكاب الضرر الأخف ، وقال الإمام أحمد الدردير بعد أن قرر ذلك (وملوك مصر قد مكنوهم من ذلك ، ولم يقدر عالم على الانكار إلا بقلبه أو بلسانه لا بيده) ثم ذكر الآية الكريمة ﴿ وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون ﴾[4] .

وإن كان الفقه الاسلامى قد استقر على عدم جوزاز بناء الكنائس في البلاد التى أحدثها المسلمون إلا أنه قد أختلف في مدى جواز بناء الكنائس في البلاد التى فتحها المسلمون ، ولا يخفى على الفطنة أن الفارق كبير بين الإحداث والفتح فالإحداث في عقدنا هو أن يدخل المسلمون أرضا ويقيموا فيها بلدا أو مدينة أما الفتح فإنه يعنى أن البلد قائمة إلا أنها فتحت بالاسلام سواء قهرا أو صلحاً .

(١) مغنى المحتاج لمعرفة معانى الفاظ المنهاج - بن شرف النووى - الشافعى شرح الشيخ محمد الشربيني جـ ٤ - المرجع السابق ص ٢٥٣ .

(٢) مغنى المحتاج - المرجع السابق ص ٢٥٣ .

(٣) فتح القدير ص ٣٠٧ - المرجع السابق .

(٤) الشرح الصغير للدردير ج ٢ ص ١٨٦ - نقلا عن محمد رأفت عثمان المرجع السابق ص ١٢٨ .

أما عن بناء الكنائس في البلاد التى فتحها المسلمون فإن هذه البلاد إما أن تكون قد فتحت عن طريق القوة والقهر وإما أن تكون قد فتحت صلحاً مع أهلها ولكل من هذين النوعين حكمه الخاص .

فأما حكم الكنائس في البلاد التى فتحها المسلمون بطريق القوة فإن العلماء قد صرحوا بأن إحداث الكنائس غير جائز باجماع المسلمين[1] .

أما البلاد التى فتحت وقد صولح اهلها فالبعض يرى أنه ان بنى ذلك هدم سواء أشرط ذلك عليهم أم لا ولو عاقدهم الامام على التمكن من احداثها فالعقد باطل ، أو بلد أسلم أهله كالمدينة الشريفة واليمن فإنهم يمنعون من ذلك[2] . وقيل أن المراد احداثها وإن انهدمت البيع والكنائس (التى كانت موجوده) أعادوها لأن الأبنية لا تبقى دائما ولما أقرها الأمام فقد عهد اليهم الاعادة إلا أنهم لا يمكنون من نقلها لأن اعادة البناء يعد احداثا في الحقيقة[3] . ويقول الشافعية إن حكم بناء الكنائس في البلاد المفتوحة صلحاً فإنهم يفرقون بين ما إذا كانوا تصالحوا معنا على أن تكون الأرض لنا ويؤدوا الخراج نظير اقامتها فيها .

ففي الأولى فإن لهم أن يحدثوا بناء ما يحتاجون إليه من الكنائس وغيرها وذلك لأن الصلح معهم قد وقع على أن تكون البلاد بلادهم[4] وهو ما نؤيده لسلامة منطقه ، أما إذا كان الصلح معهم على أن الأرض لنا ، فلا يجوز لهم احداث شيء من الكنائس والبيع وغيرها .

أما إذا كانت الكنائس مبنية وقائمة على حالها حين الفتح فإن جوازا ابقائها أفضل وكذلك الكنائس التى لا نعلم متى بنوها فيجوز الإبقاء

---

(١) فتح القدير ج ٤ ص ٣٧٨ ، الشرح الصغير ج ٢ ص ١٨٥ المغنى لابن قدامة ج ١ ص ٦١٠ .

(٢) مغنى المحتاج – المرجع السابق ص ٢٥٣ .

(٣) فتح القدير المرجع السابق ص ٣٧٨ .

(٤) الوجيز – الغزالى – ج ٢ ص ١٢٢ نقلا عن د. محمد رأفت عثمان – المرجع السابق وهو رأيه .

عليها[1] ، وهذا من سماحة الاسلام أيضاً أن يترك اهل هذا البلد الذى فتح صلحا احرارا وما يدينون في عقائدهم وشعائرهم ، وقد حافظ المسلمون على هذا المبدأ وسجلوه في معاهدات كثيرة وفي هذا يقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه في معاهدته مع أهل بيت المقدس عقب فتحة له « هذا ما أعطى عمر بن الخطاب أهل ايليا من الأمان (أعطاهم أمانا لأنفسهم وكنائسهم وصلباتهم لا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم وإن لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها ولا من صلبهم ولا من شيء من أموالهم) ومن مآثر عمر بن الخطاب في هذا اليوم أنه لما دخل المدينة زار كنيسة القيامة وحدث أن حان وقت الصلاة وهو بداخلها فأشار عليه البطريرك (صفرديتوس) أن يصلى فيها لكن عمر أبى أن يفعل ذلك وخرج من الكنيسة وصلى على مقربة منها خشية أن يتخذ المسلمون صلاته داخل الكنيسة ذريعة لوضع يدعهم عليها[2] .

ويؤكد سماحة الاسلام أيضاً ما أعطاه عمرو بن العاص عندما فتح مصر « هذا أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم وملتهم وكنائسهم وصلباتهم وبرهم وبحرهم لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص » .

وحسبنا أن تشير إلى الموقف الانساني الكريم الذى يقفه الاسلام حيال الأديان الأخرى وأهلها عندما كان الرومان قبل فتح العرب لمصر – قد حاربوا المذهب المسيحي الذى كان يعتنقه المصريون حينئذ وهو المذهب اليعقوبي وحاولوا أن يفرضوا عليهم مذهبا مسيحيا آخر هو المذهب الملطاني الذى كانت تعتنقه روما وعينوا بطريكيا رومانيا على مصر وعزلوا بطريكها (الأنبا بنيامين) الذى أختفى فرارا من بطش الرومان فلما تم تحرير مصر على يد عمر بن العاص أعطى الأمان للأنبا بنيامين فظهر وأعاد اليه جميع

(١) انظر مجلة الوعى الاسلامى – مقال بعنوان القدس عبر التاريخ – اعداد عبد الستار محمد فياض العدد (٧) السنة الحادية عشر ص ٧٥ ، ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) د. على عبد الواحد والى – بحوث في الاسلام والأجتماع – ج ١ دار مصر للطبع والنشر ١٩٧٧ ص ٧٢ وما بعدها .

مناصبه وصرح له بفتح الكنائس اليعقوبية التى كان قد أغلقها الرومان[1] .

هذا هو موقف الاسلام من عقيدة الأديان الأخرى وممارستهم لشعائرهم ، ويبدو جلياً أن الموقف كان وبحق موقفاً إنسانياً كريماً لم يجبر أحدا على إعتناق الاسلام وأقروا على كنائسهم التى كانت مبناه ، بل وأكثر من ذلك أمرنا الاسلام بتعاليمه السمحة بآداب المناقشة والمجادلة مع أهل الكتاب ، فالاسلام يوجب على المسلمين في هذه المناقشة أن يسلكوا أحسن الطرق وأدناها إلى الأدب والمجاملة لقوله تعالى ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ النمل الآية ١٢٥ ...

ويقول مخاطبا المؤمنين ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن ﴾ العنكبوت آية ٤ .. ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ... « من آذى ذميا فقد آذانى » ويقول أيضاً « من آذى ذميا أو نصرانيا ظلماً كنت خصمه يوم القيامة » .

وعندما جاءت رسل نجران المسيحيون إلى المدينة ليفاوضوا النبي عليه السلام منحهم نصف مسجده ليؤدوا صلاتهم المسيحية فيه أثناء اقامتهم بالمدينة[2] .

أى حرية دينية هذه توفرها الأديان الأخرى للأديان المغايرة لها كما يوفرها الاسلام الحنيف ؟ ... وجلى عن البيان أن نشير إلى ما يقرره المستشرقون شهادة بذلك مع يقيننا التام بأنها الاسلام ليس في حاجة إلى تدعيم بآرائهم ولكنها شهادة الآخر – فيقرر آدم ملتز (أما في الاسلام فنجد سياسة الدولة تجمع في أوقات متتابعة بين تسامح الفرس وتعصب الرومان فكان يسمح للنصارى أحياناً ببناء الكنائس الجديدة وأحياناً كانوا يمنعون حتى من إصلاح الكنائس القديمة[3] ، فهذا دليل على سماحة الاسلام في بناء الكنائس في البلاد التى فتحها ولا يقدح من ذلك تعرضهم في بعض الفترات لشىء من

---

(١) د. على عبد الواحد وافي – المرجع السابق ص ٧٣ .
(٢) د. على عبد الواحد وافي – المرجع السابق ص ٧٥ .
(٣) آدم ملتز – الحضارة الاسلامية – المرجع السابق ص ٩١ .

الاضطرابات فهذه ظاهرة تحدث في أعظم دول العالم ديمقراطية إذ تحدث في بعض الأحيان انتكاسات بالنظر لتعارض الأهواء الشخصية للحاكم ومقتضيات السياسة ، ولا يخفى على الفطنة إن ذلك قد حدث في العصور المتأخرة للاسلام وليس في فجره أوضحاه وهو كما يقول الأمام محمد عبده أن الاضطهاد الديني انحراف عن تعاليم الاسلام .

ويقول سيرتوماس ارنولد (في بناء الكنائس يختلف فقهاء المسلمين في هذه المسألة ، ومن أكثر المذاهب تسامحا المذهب الحنفى الذى يعلن أنه على الرغم من أن بناء الكنائس ومعابد اليهود في الديار المصرية مخالفا للشرع إلا أنه يمكن اصلاح ما كان قائما إذا خرب أو اعتراه البلى ، كما يجوز بناء الكنائس ومعابد يهودية جديدة في القرى والضياع التى لا تظهر فيها الشعائر الاسلامية ولكن السلطة المدنية أباحت للقبط أن يبنوا كنائس في القاهرة العاصمة الجديدة ، كما سمح للمسيحيين أن يؤسسوا في المدن الأخرى كنائس أو ديارا جديدة)[1] . والذى عليه العمل الآن في مصر هو السماح للذميين بأحداث الكنائس بعد الحصول على إذن من الحكومة حسبما تقضى بذلك الأصول القانونية .

---

(١) سير توماس ارنولد – الدعوة في الاسلام – مكتبة النهضة – الطبعة الثالثة ترجمة حسن ابراهيم وعبد المجيد عابدين ص ٨٤ .

ويضرب أمثلة لما يقال أن عمر الثاني في القرن الثاني الهجرى ٩٩–١٠١هـ أمر بهدم الكنائس فقد أعاد المتوكل ٨٤٧–٨٦١ ميلادية بناء الكنائس ليوضح كيف أن تحريم بناء الكنائس الجديدة حكما كان يوضع موضع التنفيذ وكذلك في عهد عبد الملك ٦٨٥ ، ٧٠٥م (٦٥–٨٦هـ) قام أحد النصارى ببناء كنيسة ويدعى (اثناس) وقفها على السيدة مريم كما اقام أحد النصارى ببناء كنيسة ويدعى (اثناس) وقفها على السيدة مريم كما اقام بناء للتعميد تكريما لصورة المسيح الذى كان ارسالها إلى الملك آبجر أمرا مشهودا في ذلك الحين ، وكذلك بنى عدد من الكنائس والأديار في جهات كثيرة من مصر بينها كنيستان عظيمتان في الفسطاط – واسترسل في ذكر أمثلة أخرى عديدة لمزيد من التفصيل أنظر ص ٨٥ وما بعدها .

الفصل الرابع

واجبات الذميين نحو الدولة

١٦٠ - تقديم :

كان على الذميين تكاليف مالية يلتزمون بها قبل الدولة الاسلامية وهى الجزية والخراج والعشور فضلا عن بعض الواجبات الأخرى نرى عدم التعرض لها لضيق مجال البحث ونكتفى بأهم واجباتهم قبل الدولة الاسلامية وهى الجزية .

١٦١ - الجزية :

قبل أن نعرض لطبيعة عقد الجزية وأركانه والملتزمين به جدير بنا أن نعرف الجزية في اللغة وعند الفقهاء .

الجزية في اللغة : الجزية لغة هى خراج الأرض ، وما يؤخذ من الذمى والجمع جزى وجزين وجزاء[1] سميت بذلك لأنها جزت أى كفت عن القتل .

١٦٢ - الجزية عند فقهاء الشريعة الاسلامية :

قيل أنها مال يلتزم به الكافر لعقد مخصوص ، وتطلق على العقد وعلى المال الملتزم به وهى مأخوزة من المجازاة لكفنا عنهم[2] وقيل أن الخراج والجزية قرينا وليس هناك فرق بينهما وبين الفىء وهو يشمل خراج الأرض التى

---

(١) القاموس المحيط جـ ٤ ص ٣٢٢ مادة الجزاء
المصباح المنير جـ ١ ص ١٣٨ والجزية ما يؤخذ من أهل الذمة .
ابن منظور - لسان العرب - جـ ١٨ مادة جزى

(٢) الشيخ سلمان الجمل - حاشية الجمل على شرح المنهج - المرجع السابق ص ٢١١

افتتحت عنوه وتركت في أيدى أهليها مثل السواد(٣) وهذا هو الأصل أو الأكثر وفي حكمه أيضاً خراج الأرض التى صالح الأمام أهلها على أن يصيروا ذمة ويؤدوا خراجا(٢) وتسمى أحياناً خراج الرأى كما قال أبو حنيفة (لا يترك ذمى فى دار الاسلام بغير خراج رأسه(٣) وقيل أنها الضريبة الموضوعة على رقاب من دخل في ذمة المسلمين من أهل الكتاب وغيرهم(٤) .

وقيل أنها سميت جزية لأنها قضاء عما عليهم مأخوذ من قولهم جزى يجزى إذ قضى قال الله تعالى ﴿ ولا تجزى نفس عن نفس شيئاً ﴾ أى لا تقضى ولا(٥)

وعرفها بن عرفة المالكي بقوله « الجزية ما لزم الكافر من مال لأمنه واستقراره تحت حكم الاسلام وصونه »(٦) .

من جماع التعاريف السابقة يبن جليا أن الجزية مقدار من المال يؤخذ من الذمى المقيم في دار الاسلام متى توافرت شروطها على النحو الذى سيأتى بيانه .

١٦٣ – مصدر شرعية الجزية وسبب وجوبها :

مما لاشك فيه أن المصدر التشريعي لهذه الضريبة هو القرآن الكريم والسنة المطهرة والاجماع ، فقد ثبتت الجزية بقوله تعالى ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾(٧) .

(١) ابو يوسف – الخراج ص ٥٩ ، ٦٩ ، ٢٣ ، ١٣١ .
(٢) نفس المصدر صفحات ٦٩ ، ٦٣ .
(٣) نفس المصدر ص ٣٤ .
(٤) د. عبد الخالق النواوي – المنظام المالي في الاسلام – منشورات المكتبة المصرية – بيروت ص ١٥٧ وما بعدها .
(٥) النووى في شرح المهذب – المرجع السابق ص ١٦٨ جـ ١٨
(٦) الشيخ محمد عليش – فتح الجليل – شرح مختصر الامام سيدى خليل جـ ١ ص ٧٥٦
(٧) سورة التوبة ج ١٠ آية ٢٩

أما السنة فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخذ الجزية من مجوس البحرين كما أخذها عمر بن الخطاب عن مجوس سواد العراق بلا إنكار من أحد[1] كما يدل ذلك ما روى للمغيرة بن شعبة أنه قال لجند كسرى يوم نهاوند أمرنا نبينا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحدة أو تؤدوا الجزية . كذلك كانت كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملوك وغيرهم يدعوهم فيها إلى الاسلام أو الجزية ، يدل ذلك ما كتبه إلى المنذر بن ساوى إذ جاء فيه « ذلك وأن من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا ذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة الرسول فمن أحب ذلك من المجوس فإنه آمن ومن أبى فإن الجزية عليه[2] .

كذلك كتابه إلى هرقل صاحب الروم فقد جاء فيه « انى ادعوك إلى الاسلام فإن اسلمت فلك ما للمسلمين وعليك ما عليهم ، فإن لم تدخل في الاسلام فأعط الجزية ... والا فلا تحل بين الفلاحين وبين الاسلام أن يدخلوا فيه أو يعطوا الجزية[3] .

أما الاجماع فأخذ الجزية من غير المسلم الذى يقيم في دار الاسلام أمر مشهور ثابت فى شرع الاسلام وعليه انعقد اجماع الأمة[4] .

يبين مما تقدم أن مصدر الجزية هو كتاب الله سبحانه وتعالى وثبوت أخذها منهم بالسنة النبوية الشريفة وهو ما أجمع عليه فقهاء الأمة الاسلامية .

١٦٤ – سبب وجوب الجزية :

فرضت الشريعة الاسلامية على أهل الذمة دفع الجزية بموجب عقد الذمة الذى يعقده الامام أو نائبه معهم[5] ولم يكن ذلك – كما يذكر بعد

(١) أحكام القرآن للحصامى جـ ٣ ص ٩٢ .

(٢) د. عبد الخالق النواوي – النظام المالي في الاسلام – المرجع السابق ص ١٥٧ وما بعدها وأنظر أيضاً الاستاذ/ حامد عبد القادر – الاسلام ظهوره وأنتشاره المرجع السابق ص ٢٠٤ .

(٣) المرجعين السابقين ص ١٥٧ ، ص ٢٠٥ ، ٢١٧ وما بعدها .

(٤) ابن قدامة المغنى – جـ ٨ ص ٤٩٦ ود. عبد الخالق النواوى – المرجع السابق – ص ١٥٩ .

(٥) الكاساني – بدائع الصنائع – المرجع السابق جـ ٧ ص ١١١ .

المستشرقين – عقابا لهم على عدم اعتناقهم الاسلام بل كانت ضريبة عادلة تماما في كل صدرها ، والحياة فى كل مجتمع في كل عصر تقوم على أساس الحقوق والواجبات وقد تمتع أهل الذمة بكثير من الحقوق وعاشوا في ظل التسامح الاسلامى ، فكان عليهم أن يقوموا مقابل تمتعهم بهذه الحقوق واقامتهم الدائمة في دار الاسلام وتمتعهم بالدفاع والزود عنهم وحمايتهم من أن يساهموا بجزء من المال تقوم الدولة الاسلامية بجمعه للقيام بما يحتاجه المجتمع من خدمات ومرافق ، إذ يقدم المسلم الزكاه ويؤدى الخدمة العسكرية دفاعا عن العقيدة والدولة وهو ما لا يقوم به الذمى – بل إذا قام به تسقط عنه الجزية كما سيأتى بيانه .

وحسبنا أن نشير إلى ما اعترف به المستشرقون ومنهم سير توماس ارنولد إذ يقرر « لم يكن الغرض من فرض الجزية على أهل الذمة كما يريدنا بعض الباحثين على الظن لونا من ألوان العقاب لامتناعهم عن قبول الاسلام وإنما يؤدونها مع سائر أهل الذمة وهم غير المسلمين من رعايا الدولة الذين كانت تحول دياناتهم بينهم وبين الحرف في الجيش في مقابل الحماية التى كفلتها لهم الدولة الاسلامية[1] .

ويرى الماوردى[2] في أحكامه السلطانية أن دفع غير المسلمين الجزية كان مقابل الكف عنهم وحمايتهم ، وما تمتعوا به من حقوق كثيرة .

ويؤكد البعض الآخر أن الجزية لم تكن مفروضة لاذلال أهل الذمة أو مظهرا من مظاهر سيطرة الدولة الاسلامية والحق إن اعطائها مظهراً للطاعة ، ولكن العدالة أوجبتها وهى مظهر للعدالة الاجتماعية في الدولة الاسلامية وذلك لأنها فريسة اجتماعية فرضت على الذمى نظير ما يفرض على المسلم[3] .

---

(١) أرنولد – الدعوة إلى الاسلام – المرجع السابق ص ٧٩ .

(٢) الماوردى – الأحكام السلطانية ص ١٣٧ .

(٣) الأمام محمد ابو زهرة – العلاقات الدولية في الاسلام – المرجع السابق ص ٦٤ .

١٦٥ - شرائط وجوب الجزية :

اشتراط الاسلام لوجوب الجزية عدة شروط :

١٦٦ - أولا : العقل والبلوغ والذكورة :

فلا تجب على الصبيان والنساء والمجانين[١] لأن الله سبحانه وتعالى أوجبها على من هو أهل للقتال ، والشيخ الهرم والصبى والمرأة ليسوا أهلا للقتال لقوله تعالى ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ... ﴾ والمقاتلة مفاعله من القتال فتستدعى أهلية القتال من الجانبين فلا تجب على من ليس أهلا للقتال[٢]

وقد روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه لم يأخذ الجزية من الصبيان والنساء ، ودليل ذلك أن عمر رضى الله عنه أمر امراء الاجناد بأن يقاتلوا في سبيل الله ولا يقتلوا إلا من قاتلكم ولا يقتلوا إلا من قاتلكم ولا يقتلوا النساء ولا الصبيان ولا يقتلوا الا من جرى عليه الموسى وكتب إلى أمراء الاجناد أن يضربوا الجزية ولا يضربوها على النساء ولا الصبيان ولا يضربوها إلا من جرت عليه الموسى[٣] .

١٦٧ - ثانياً : السلامة من الزمانه والعمى والكبر :

وهو أن الجزية لا تجب على شيخ زمن أو رجل أعمى أو شيخ كبير وهو ظاهر مذهب الحنفية والمالكية والزيدية وخالفهم الشافعية إذ قالوا أنها تجب على هؤلاء لأنها كأجرة الدار فيستوى فيها أرباب الأعذار وغيرهم ، ومن المذهب قول بعدم الوجوب تنزيلا لهم منزلة النساء والصبيان لأنهم لا يقتلون إذ أسروا . أما أصحاب الرأى الأول فيحتجون - وهذا قول الحنفية - إن

(١) الكاساني - بدائع الصنائع ص ١١١ .

(٢) القرطبي - تفسير سورة التوبة ج ٢ ص ١١٢ الامام الشافعي - المرجع السابق ص ٩٧ ، ٩٨ ، الأموال لابى عبيد ص ١٣٧ والخراج لأبى يوسف ص ١٢٢ ، ١٢٣ - الكاساني ص ١١١ وفتح الغدير الكمال بن الهام ج ٢ ص ٣٧٢ والفتاوى الهندية ج ٢ ص ٢٤٥

(٣) أبو عبيد - الاموال ص : ٣٧ .

هؤلاء لا يلزمهم أصل النصرة بأبدانهم لدار الاسلام لو كانوا مسلمين ، فكذلك لا يؤخذ منهم ما هو خلف عن النعرة وهى الجزية أوانهم – كما يقول الحنابلة والزيدية – لا يقتلون إذا أسروا لأنهم ليسوا من أهل القتال فلا تجب عليهم الجزية لأنها بدل عن قتلهم[1] .

والراجح عندى هو عدم اخذها من المجنون والزمن والصبى والمرأة بدليل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن قال له على كل حالم دينار فيدل مفهوم هذا الحديث أنها لا تؤخذ من الصبى[2] كما يدل على عدم أخذها من الزمن ما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه عندما مر بباب قوم، وعليه سائل يسأل وهو شيخ ضرير البصر فقال عمر من أى أهل الكتاب أنت؟ قال يهودى فقال ما الذى ألجأك إلى ما أرى فقال الرجل اسأل الجزية والحاجة والسن، فأخده عمر بيده وذهب إلى منزله فوضع له بشيء من المال (أى اعطاه ما يسد حاجته) ثم أرسل إلى خازن بيت المال وطلب إليه أن يجرى عليه رزقاً مستمراً من بيت مال المسلمين وقال له أنظر إلى هذا وضربائه فوالله ما انصفنا أن أكلنا شبيبته ، ثم نخذله عند الهرم « إنما الصدقات للفقراء والمساكين ... » والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب ووضع عنه الجزية وعن ضربائه)[3]

وهذا دليل على أن الجزية لا تجب إلا على القادر عليها ، وأهل القتال وفي قوله تعالى ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون « فالخطاب موجه إلى الذكور المقاتلين فلا تجب على المرأة كذلك » .

١٦٨ – ثالثاً : كما لا تجب الجزية على الذمى الفقير غير المعتمل :

أى الذى لا عمل له ولا مورد رزق وهذا مذهب الحنفية والحنابلة والمالكية وأستند الحنفية في ذلك لقوله تعالى ﴿ وإن كان ذو عسره فنظرة إلى

---

(١) المبسوط للسرخسي ج ١ ص ٧٩ ، الكاساني البدائع جـ ٧ ص ١١١ .

(٢) ابو يوسف الخراج ص ١٥١ وانظر أيضا الأمام محمد ابو زهره المرجع السابق ص ٦٦ ، ٦٧ وراجع ايضاً الكمال بن الهام الحنفى – فتح القدير ص ٣٧٣ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٨٠ .

مسيرة ﴾[1] فالعاجز عن الأداء لحق من حقوق العباد فنظرة إلى ميسرة كما أن الجزية في عهد عمر بن الخطاب لم توضع على فقير غير معتمل في سواد العراق قياسا على أن الخراج للأرض لا يوقع على أرض لا تنتج ، فالجزية كذلك لا يكلف بها ذمى عاجز عن الكسب وفقير ، أما الحنابلة فحجتهم قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾[1] وهو رأى الحنفية والشافعية قالوا تفرض على العاجز الفقير فإذا تمت السنة ولم يؤدها ففى ذمته إلى العام الذى يليه وفي قول غير مشهور عندهم لا جزية عليه[3] .

ويرى الحنفية أن الجزية تجب على الرهبان الذين يخالطون الناس وتوضع عن غيرهم وتوضع على القادرين على الكسب وهو قول ابى يوسف من الحنفية ، لأنهم من أهل القتال وإن لم يقاتلوا كمن يملك أرض خراجية صالحة للإثبات ولم يزرعها فيجب عليه خراجها . والشافعية يرون أنها تجب على الراهب لأنها عندهم كأجرة الدار[4] .

١٦٩ - وقت وجوب الجزية ومقدارها :

تجب الجزية فى إبتداء كل سنة وتحصل فى آخرها وقال أبو يوسف انها تؤخذ من الذمى أقساطا في آخر كل شهرين قسط ويقول الشافعية أقل الجزية دينار لكل سنة وما يستحب للأمام مماكسه حتى يأخذ من متوسط دينارين وغنى اربعة ولو عقدت معهم على أكثر وعلموا بجوازها بدينار لزمهم ما التزموا به فإن أبو فالأصح أنهم ناقضون[5] . وقيل أنها على ضربين جزية توضع بالتراضى والصلح فتقدر بحسب ما يقع عليه الاتفاق ، كما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل نجران على ألفى ومائتي حله ولأن

(١) سورة البقرة آية ٢٨٠ .

(٢) سورة البقرة آية ٢٨٦ .

(٣) السرخسي - المبسوط - جـ ١٠ ص ٧٩ ، ٨٠ فتح القدير لكمال بن الهمام جـ ٤ ص ٣٧٧ وابن قوامه المغنى جـ ٨ ص ٥٠٩ .

(٤) مغنى المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج - للأمام يحيي بن شرف الدين النووي الشافعي - شرح محمد الطيب - المرجع السابق ص ٢٤٦ .

(٥) يحي بن شرف النووى - مغنى المحتاج - المرجع السابق ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

الموجب هو التراضى فلا يجوز التعدي إلى غير ما وقع عليه الأتفاق وجزية يبدىء الامام وضعها إذا غلب الأمام على الكفار وأقرها على أملاكهم فيضع على الغنى الظاهر الغني في كل سنة ثمانية وأربعين درهما يأخذ منه في كل شهر أربعة دراهم على وسط الحال أربعة وعشرين درهما في كل شهر درهمين وعلى الفقير المعتقل اثنى عشر درهما في كل شهر درهما هذا مذهب الأحناف[1] وقال الشافعى على كل حالم دينار – أو ما يعدل الدينار الغنى والفقير في ذلك سواء لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل عندما بعثة إلى اليمن « خذ من كل حالم دينار »[2].

١٧٠ – تكييف الجزية وبم تسقط :

انطلاقاً من مفهوم الآية الكريمة ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ وإعمالا لمبدأ حرية العقيدة في الشريعة الاسلامية وتركهم وما يدينون فإن الجزية لا تعد عقوبة على الكفر كما يراها بعض الفقهاء ومنهم الحنفية (ولهذا تسمى جزية والجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام)[3].

والأصح أنها وجبت نظير تمتعهم بحماية الدولة الاسلامية وعدم إنخراطهم في صفوف الجيش دفاعا عن الدولة الاسلامية وعقيدتها لأنها تسقط بأداء واجب الدفاع عن الجيش كما أنها تسقط بعجز الدولة عن حماية الذمى ، كما جاء في صلح خالد بن الوليد مع صلوبا بن نسطوا – صاحب قس الناطقي في منطقة الحيرة إذ قال (انى عاهدت على الجزية والمنعه فإن منعناكم فلنا الجزية والا فلا حتى نمنعكم[4] .

---

(١) الكمال بن الهام – فتح القدير المرجع السابق ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ والأحكام السلطانية للماوردى ص : ١٤٤ المرجع السابق .

(٢) الكمال بن الهام – المرجع السابق – ص ٣٦٩ والمهذب للنووي ج ١٨ ص ١٧٣ .

(٣) الكمال بن الهام – المرجع السابق جـ ١٨ ص ٣٧٥ وراجع ايضا تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن جـ ٨ ص ١١٠ ، ١١٣ .

(٤) ابن جعفر محمد جرير الطبري – تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري) مطبعة الحسنية بالقاهرة ط ١ جـ ٤ ص ١٦ .

وكما هو ثابت تاريخيا من أن أبا عبيدة بن الجراح عندما رد الجزية إلى أهل مدن الشام عندما جمع لهم الروم الجمع وقال لهم أنا رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وإنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنّا لا نقدر على ذلك وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشروط وما كتبنا بيننا وبينكم أن نصرنا الله عليهم[1] وهذا دليل على أن الجزية لم تكن عقوبة على الكفر بل هي مقابل المنعة والحماية لأهل الذمة.

كما أنها تسقط بالاسلام أو الموت وهو قول الحنفية والزيدية والمالكية، بمعنى أنه إذا اسلم من وجبت عليه الجزية أو مات تسقط عنه ولا يلزم بها ولا تؤخذ من تركته في حال موته[2] وقال الحنفية أيضاً أنها تسقط بالاسلام أو الموت لقوله صلى الله عليه وسلم « ليس على مسلم جزية »، ولأنها وجبت عقوبة – عندهم – على الكفر، تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت[3].

وقال الشافعية إذا مر عليها سنة واسلم أو مات فلا تسقط بالاسلام أو الموت بل تؤخذ منه بعد إسلامه وتركته بعد موته مقدمة على حق الورثة والوصايا[4]. ويرى الحنابلة سقوطها بالاسلام، كما يرى الحنفية واحتجوا بقوله تعالى ﴿ قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف[5] ولقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « الإسلام يَجُبُ ما قبله » إلا أن الحنابلة قالوا بعدم سقوطها إذا مات بعد الحول وتؤخذ من تركته، وقال بعضهم سقوطها بالموت مطلقاً لأنها عقوبة فتسقط بالموت كالحدود.

واحتج على ذلك ابن قدامه وقال أنها دين كديون الآدميين لا تسقط بالموت وتؤخذ من تركته، أما الحد فيسقط بالموت لفوات محله[6].

والراجح هو قول الحنفية بسقوطها بالاسلام أو الموت لقول الرسول

---

(١) ابن يوسف الخراج – ص ١٣٩.

(٢) الفتاوى الهندية جـ ٢ ص ٢٤٦ المرجع السابق.

(٣) المبسوط للسرخسي – جـ ١ ص ٢١٠ والكاساني – البدائع جـ ٧ ١١٢

(٤) يحيي بن شرف النووي – مغني المحتاج – المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٤٩

(٥) سورة الانفال آية ٣٨.

(٦) ابن قدامه – المغني – جـ ٨ ص ٥١١، ٥١٢.

« ليس على مسلم جزية » الا أننا لا نوافق الحنفية في أنها عقوبة على الكفر لأنها بديل للمنعة والحماية وعدم اشتراكهم في الدفاع عن العقيدة والبلاد الاسلامية .

بقيت جزئية لابد من التحدث عنها تصفية لما قد يقال أن المسلمين كانوا يقومون باذلال الذميين حين دفعهم الجزية اعمالا لقوله تعالى ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ .

فقد فسر البعض الصغار على أنه الإذلال – والحقيقة التى لا مراء فيها أن الصغار في الآية الكريمة معناه التزام أحكامنا ويقول أبو يوسف في كيفية أدائهم الجزية ولا يجعل عليهم في ابدانهم شيء من المكاره لكن يرفق بهم ، وذكر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه » وما حدثنا به هشام بن عروة عن أبيه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه مر بطريق الشام وهو راجع في مسيرته من الشام على قوم أقيموا في الشمس يصب على رؤوسهم الزيت فقال ما بال هؤلاء ؟ فقالوا عليهم الجزية فهم يعذبون حتى يؤونها فقال عمر وما يقولون هم ؟ قالوا يقولون لا نجد قال فدعوهم لا تكلفوهم ما لا يطيقون فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لا تعذبوا الناس فإن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة » وأمر فأخلى سبيلهم[1] .

ومن ثم يتضح مما تقدم أن الجزية ما كانت تجبى قهرا ولا يفهم من كلمة « الصغار » ألا أن يجرى عليهم حكم الاسلام[2] ويؤكد البضع أنه بالتأمل في الآية الكريمة ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ فإنها تعنى التزامين على الذميين أولهما دفع الجزية والثاني الأنصياع والخضوع لسيادة الدولة الاسلامية وليس في هذين الالتزامين ما يضع الذميين في وضع أدنى من وضع المسلمين فمن الجدير بالذكر أن الزام الذميين بدفع الجزية لم يقصد

(١) ابو يوسف الخراج – ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٢) الأم للشافعي جـ ٤ ص ٩٩ المرجع السابق ، المحلي لأبن حزم ص ٣٤٦ ، المهذب للنووي ص ١٨٧ ، المراجع السابقة .

به التميز بين المسلم وغير المسلم وإنما قصد به تحقيق المساواة أمام الأعباء المالية فما شرع الزام الذميين بالجزية الا ليقابل ويوازى الزام المسلمين بالزكاه[1] .

ويتضح جليا أن « الصغار » لم يقصد به وضع الذميين موضع الإهانة أو التحقير كما فهم خطأ بعض المتأخرين من الفقهاء وإنما قصد به وجوب الخضوع للسيادة الاسلامية . مثل الذميين في ذلك مثل المسلمين سواء بسواء[2] .

١٧١ - الجزية في الوقت المعاصر :

بينا فيما سبق أن الجزية فرضت في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم كما بينا مصدرها الشرعي ومقدارها وعلى من تجب وكيفية جبايتها وسقوطها .

وجدير بالذكر أن الدول الاسلامية في الوقت المعاصر يقيم فيها ذميون وهؤلاء لا تؤخذ منهم الجزية استنادا إلى أنهم يشتركون مع المسلمين في واجب الدفاع عن دار الاسلام والوطن بصفة عامة وحقيقة المساهمة في هذا الواجب تسقط الجزية بعد وجوبها ، كما يمتنع وجوبها اصلا إذا عجزت الدولة الاسلامية عن حمايتهم أو المنعة لهم كما سبق البيان .

ونجد مثلا في دستور جمهورية مصر العربية الصادر سنة ١٩٧١ والمعمول به حتى الآن - ينص في مادته الثامنة والخمسين على أن الدفاع عن الوطن وأرضه واجب مقدس والتجنيد اجباري وفقا للقانون كما نص قانون الخدمة العسكرية الوطنية رقم ١٢٧ لسنة ١٩٨٠ في مادته الأولى على أن تفرض الخدمة العسكرية على كل مصرى من الذكور أتم الثامنة عشر من عمره ، وفي هذا المعنى نصت دساتير جمهورية العراق والمملكة المغربية وجمهورية سوريا[3] .

(١) الأمام أبو زهرة - العلاقات الدولية في الاسلام - المرجع السابق ص ٦٤ .

(٢) استاذنا الدكتور محمد سامي عبد الحميد - اصول القانون الدولى العام ط ١٩٨٥ الدار الجامعية ط ٤ ص ١٢٥ .

(٣) المرجع في هذه الدساتير : الموسوعة العربية للدساتير العالمية : اعداد الأدارة العامة للتشريع والفتوى بمجلس الأمة المصرى سنة ١٩٦٦ - المطابع الأميرية بالقاهرة .

ومن جماع ما تقدم يبدو جليا أن أعفاء الذميين من الجزية في البلاد الاسلامية المعاصرة لا يعد مخالفا للشريعة الاسلامية باعتبار أنهم يساهمون بالدفاع عن الدولة الاسلامية وينخرطون في صفوف الجيش دفاعا عن الوطن .

هذه هى بعض ملامح علاقاتنا بالذميين داخل الدولة الاسلامية التى تعتمد على الوحدة الدينية وتعتبر أن جميع من جمعهتهم هذه الوحدة هم أمة واحدة وإن - إختلفوا في اللغة أو الجنس أو الحكومات أو الملوك وتعاملوا مع مخالفيهم في العقيدة على أساس التسامح الديني ، فالاسلام لا يُكره أحداً على إعتناق عقيدته أو يغير دينه ولا يجبر أحداً على الدخول فيه والقاعدة العامة مع غير المسلمين أننا نتركهم وما يدينون « ولهم مالنا وعليهم ما علينا » .

وحسبنا أن نشير إلى ما شهد به وقرره العالم الفرنسى الدكتور جوستاف لبون في كتابه عن حضارة العرب فقال « كان يمكن أن تعمى فتوح العرب الأولى أبصارهم فيقترفوا من المظالم ما يقترفه الفاتحون عادة ويسيئوا معاملة المغلوبين في العالم ، فلو فعلوا ذلك لتألبت عليهم جميع الأمم التى كانت بعد غير خاضعة لهم ، ولأصابهم مثل ما أصاب الصليبيين عندما دخلوا بلاد سوريا مؤخرا ولكن العرب إجتنبوا ذلك ، فقد أدرك الخلفاء السابقون الذين كان عندهم من العبقرية ما ندر وجوده في عادة الديانات الجديدة أن النظم والأديان ليست مما يفرض قسرا »[1] .

ويقرر سير توماس ارنولد مثلما قرر جوستاف ليون[2] وبذلك يبين أن الاسلام يدعو إلى حرية العقيدة ويعترف بما قبله من كتب سماوية صحيحة وينصح الناس بالتعايش الاجتماعي السلمي ولا ينال من عقيدة الآخرين ، بل ينظر دائماً إلى أهل الذمة بعين الرعاية والتسامح فالرحمة هى السياسة الاسلامية التى رسمها الاسلام وطبقها رسول الله صلى الله عليه وسلم وسار على نهجه الخلفاء الراشدون والحكام والولاة المسلمين تحقيقا للهدف الاسلامي الاسمى من خلق مجتمع بشرى صالح يعيش في أمن وسلام .

(١) د. جوستاف ليون نقلا عن الاستاذ الدكتور مصطفى ابو زيد فهمى - فن الحكم فى الاسلام ط ١ - المطابع « المكتب المصرى الحديث » ص ٣٨٧ .

(٢) المرجع السابق - ص ٣٨٧ وما بعدها .

القســـم الثانـــي

الحمايــة الدوليــة للاقليـــات

القســـم الثانــــي

الحماية الدولية للاقليات

١٧٢ - تقسيـــم :

انتهينا في القسم الاول من هذا البحث إلى أن للأقليات حقوقا يجب أن تتمتع بها اسوة ببقية رعايا الدولة ، سواء من وجهة نظر القانون الدولي العام ، أو وفقاً لاحكام الشريعة الاسلامية . وكان المنطلق الاساسي لتناول تلك الحقوق هو سبق الشريعة الاسلامية الغراء في توفير الحماية الواجبة للاقليات من رعايا الدولة الاسلامية. وخلصنا إلى أنه لا يوجد ثمة تعارض مع ما تتمتع به الدولة من سيادة على رعاياها واقليمها ، وما يجب أن تتمتع به الاقلية من حقوق قبل الدولة التى تنتمى إليها إذ لا تقف السيادة عقبة كؤود تتمسك بأهدابها الدول ضد أى محاولة تستهدف حماية الأقليات ، وذلك باعتبار أن سيادة الدولة في حد ذاتها شيء وممارستها شيء آخر .

ولما كان للاقليات حقوقا يعترف بها القانون الدولى ، فإن مشكلة حماية هذه الحقوق مازالت تطرح نفسها على بساط البحث في ضوء الاعتقاد السائد بأن حماية تلك الحقوق تعد مسألة داخلية لا تهم المجتمع الدولي ككل ، فضلا عن تعذر اثارة المسئولية الدولية قبل الدولة المنتهكة لحقوق الأقليات من رعاياها ، ومن ثم كان لزاما علينا أن نعرض لمدى إمكانية ترتب المسئولية الدولية في حالة إنتهاك تلك الحقوق . ومدى إمكانية تحريك دعوى المسئولية من قبل دولة ما أو مجموعة من الدول لم يلحق بها ضرراً مباشرا من جراء هذا الانتهاك .

وحتى تتضح الرؤية نعرض لمدى إمكانية حماية حقوق الاقليات من خلال المنظمات الدولية وأساس هذه الحماية والضمانات التى توفرها . فإذا ما أنتهينا من استعراض تلك الحماية نتناول بعض الممارسات الدولية في ضوء

حماية حقوق الاقليات . ومن ثم نعرض في هذا القسم لثلاثة أبواب على النحو التالي :

الباب الأول : الحماية الدولية للاقليات من خلال النظرية العامة للمسئولية الدولية والتدخل الانساني

الباب الثاني : الحماية الدولية للاقليات من خلال المنظمات الدولية .

الباب الثالث : الممارسات الدولية في ضوء حقوق الاقليات .

الباب الأول

الحماية الدولية للأقليات من خلال النظرية العامة للمسئولية الدولية والتدخل الانساني

١٧٣ – تقسيم :

نعرض في هذا الباب لحماية حقوق الاقليات في ضوء قواعد المسئولية الدولية التى يمكن أن تثيرها دولة بعينها أو مجموعة من الدول . فإذا ما تعذر تطبيق القواعد العامة للمسئولية فلا مناص – من وجهة نظرنا – من اللجوء إلى التدخل الانساني كوسيلة لحماية تلك الحقوق .

وهكذا نقسم هذا الباب إلى فصلين نتناول فى أولهما الحماية الدولية للاقليات من خلال ممارسة دولة بعينها أو مجموعة من الدول لدعوى المسئولية الدولية ، على أن نخصص الفصل الثاني لدراسة فكرة التدخل الانساني .

الفصل الأول

الحماية الدولية للاقليات من خلال ممارسة دولة بعينها أو مجموعة من الدول لدعوى المسئولية الدولية

١٧٤ - تمهيـــد :

الواقع أن ثمة تساؤلا يتبادر إلى الذهن ويطرح نفسه في حالة إنتهاك الدولة لحقوق الاقليات ، ومقتضى هذا التساؤل هو ما إذا كان هذا الانتهاك يرتب المسئولية الدولية ، أم أن المسألة تعد محض مشكلة داخلية بين الدولة ورعاياها لا تهم المجتمع الدولى ، ومن ثم لا ترتب المسئولية الدولية قبل الدولة المنتهكة لحقوق تلك الاقليات .

ودون ما مصادرة على المطلوب . فإنه إذا كان للانتهاك آثاره الداخلية الواضحة فإن الامر يدق عما إذا كان هذا الانتهاك يهم المجتمع الدولي بأسره ، وهو ما سوف نحاول أن نوضحه في هذا الفصل . « ففي داخل الدولة تتدرج تطلعات الاقلية إلى حد المطالبة بالانفصال عن الدولة ، وهو ما يؤدى إلى تغيير في كيانها وحدودها السياسية ، وهنا تدخل المسألة في إطار النظام الدولي - فليس من قبيل المبالغة القول بأن وجود مشكلة الاقليات بلا حل من شأنه تهديد السلم والامن الدوليين ، فضلا عن المشكلات الداخلية الناجمة عن ذلك ، وما تجره من متاعب وازمات اقتصادية »[1] .

وإذا كان نطاق البحث يضيق عن تناول ابعاد المسئولية المترتبة على إنتهاك الدولة لحقوق الاقليات فيها على الصعيد الداخلي - فضلا عن أنه خارج نطاق بحثنا - فإن المشكلة تحتاج إلى مزيد من البحث في ضوء قواعد المسئولية الداخلية التى تناولتها اقلام الفقهاء بافاضة شرحا وتفصيلا مما نرى

---

(١) د. عزت سعد السيد - حماية الأقليات في ظل التنظيم الدولي المعاصر - المجلة المصرية للقانون الدولي - سنة ١٩٨٦ ص ١٨ .

معه من الاجدى أن يكون نطاق تناولنا لقواعد المسئولية الدولية قاصرا على ما يخدم طبيعة واهداف هذا البحث في إمكانية تحريك دعوى المسئولية الدولية حالة إنتهاك حقوق الاقليات في دولة ما .

ولا يخفى على الفطنة أن مبدأ المسئولية من المبادىء التى لا غنى عنها لأى نظام قانوني وقد تعددت تعريفات فقهاء القانون الدولي لهذا المبدأ[1] « ويكاد يكون من المتفق عليه في فقه القانون الدولي أن المسئولية المترتبة على الاخلال بقواعده (قواعد قانون كانت أو التزامات) تنحصر – كقاعدة عامة – في الالتزام بتعويض ما ترتب على الاخلال من اضرار ، وأن هذا القانون لا يعرف – كأصل عام – ما يقابل المسئولية الجنائية أو قضاء الالغاء كما هو الشأن في القانون الداخلي »[2] .

وجدير بالذكر أن اخلال الدولة بقواعد القانون الدولي إما أن يترتب عليه الاضرار المباشر بشخص آخر من اشخاصه (دولة أو منظمة دولية) فتقوم المسئولية الدولية بمجرد توافر علاقة السببية بين الضرر والفعل غير

---

(١) انظر في التعريف العام للمسئولية الدولية :
استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – دراسات في القانون الدولي العام – مجموعة أبحاث – شرط المصلحة في دعوى المسئولية عن إنتهاك الشريعة الدولية ص ١٦٣ سنة ١٩٧٨ .
وأستاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – اصول القانون الدولي العام جـ ٢ – القاعدة الدولية – الطبعة السادسة – الدار الجامعية بالاسكندرية – سنة ١٩٨٤ ص ٤٠٧ وما بعدها .
استاذنا الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – الغنيمي الوسيط في قانون السلام – المرجع السابق ص ٤٣٩ .
وغني عن البيان أن مبدأ المسئولية يعد من المبادىء الاساسية التى لا غنى عنها لأى نظام قانوني .
"La responsabilité est une piéce essentielle de tout systéme juridique".
Cf: J.Basdevant, Regles Générales du droit d la paix, R.C.A.D.I. 1936 - IV. tome, 58.P. 665.

(٢) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص ٤١١ والاستاذ الدكتور/ حامد سلطان – القانون الدولي العام في وقت السلم – ط ٤ – دار النهضة العربية سنة ١٩٦٩ ص ٣٠٠ ، ٣٠١ .

المشروع ، وإما أن يترتب على هذا الاخلال ضررا مباشرا بأحد الأشخاص الطبيعيين التابعين لدولة معينة – لا بالدولة نفسها كشخص معنوى – وفي هذه الحالة لا تنشأ المسئولية على عاتق الدولة المخلة بالقاعدة الدولية ما لم تتدخل الدولة التابع لها الشخص الطبيعي – الواقع عليه الضرر نتيجة الاخلال بالقاعدة – لحمايته ، ومن المسلم به أن هذا التدخل يجعل علاقة المسئولية علاقة دولتين لا شأن للشخص الطبيعي – (الواقع عليه الضرر) – بها مطلقة ، ومن ثم يكون من غير الجائز له تحريك دعوى المسئولية ابتداء ولا التدخل في سيرها إذا ما حركتها دولة جنسيته – اللهم إلا في أحوال نادرة[1] – مطالبة في هذه الحالة بالتعويض عن الضرر المادى أو الادبي الذى لحقها بصورة غير مباشرة نتيجة المساس بأحد رعاياها ، لا عن الضرر

---

(١) لعل التجربة الفريدة التى قامت بها مجموعة دول أوربا وفقا للاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان من إنشاء محكمة عدل أوربية خاصة بحقوق الانسان ، واعطاء الحق للافراد في شكاية ومقاضاة دولهم أمام هذه المحكمة في حالة إنتهاك حقوقهم أمر جدير بالذكر والاشادة ، وأن كان هذا يتم بطريق غير مباشر عن طريق اللجنة الأوربية لحقوق الانسان – وهى الجهاز الاول لضمان الرقابة على تنفيذ واحترام التعهدات التى تحملتها الدول الاطراف في الاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان ، والمشكلة وفقا لاحكام المادة ١٩ منها ، والتى تتلقى طعون الافراد في حالة إنتهاك حقوقهم – وعلى اللجنة إما احالة الطعن إلى لجنة الوزراء أو إلى المحكمة إذا ما فشلت في التوصل إلى تسوية ودية للخلاف .

ويرى البعض أن ممارسة الفرد لحق في الطعن – وفقا لاحكام الاتفاقية الاوربية – يعطيه وصف الطرف خلال الاجراءات أمام اللجنة – بل ويتمتع بالاهلية اللازمة لاثارة المسئولية الدولية قبل الدولة التى انتهكت نصوص الاتفاقية .

راجع في ذلك الدكتور/ عزت سعد البرعي – حماية حقوق الانسان في ظل التنظيم الدولي الاقليمي – رسالة دكتوراه – كلية الحقوق جامعة عين شمس – مطبعة العاصمة بالقاهرة – ص ٢٨٦ ، ٢٢٠ ، ٣٠٢ .

ومن جانبنا نرى أن هذا إن كان يعد تطورا ملحوظا في مركزو الفرد في القانون الدولي إلا أنه يخرج عن نطاق بحثنا المتعلق بحقوق الاقليات لمجموعة أو لحقوق جماعية على نحو ما سوف يأتى بيانه في حينه في الباب الثاني من هذا القسم . فضلا عن أننا ننظر لتحريك دعوى المسئولية من وجهة نظر دولة ما أو مجموعة من الدول قبل الدولة المنتهكة لحقوق الاقليات من رعاياها أى منظورا اليها من وجهة نظر الدولة المتضررة من إنتهاك حقوق الاقليات وليس بحثا وراء حق الاقلية نفسها في تحريك دعوى المسئولية الدولية .

المباشر الذى اصاب هذا الشخص الطبيعي[1] .

وتأخذ هذه الحالة صورة الحماية الدبلوماسية التى تخرج عن نطاق بحثنا الذى يتركز في إمكانية ترتيب المسئولية الدولية قبل دولة ما حالة انتهاكها حقوق الاقليات من رعاياها . ومدى احقية دولة اخرى أو مجموعة من الدول في تحريك دعوى المسئولية قبل الدولة المنتهكة لحقوق تلك الاقليات .

١٧٥ – أساس المسئولية الدولية في حالة إنتهاك حقوق الاقليات :

انتهينا في البند السابق إلى استعراض القواعد العامة المتعلقة بالمسئولية الدولية قبل شخص دولي بصفة عامة .. إلا أن الذى يهمنا تناوله شرحا وتفصيلا يتعلق بمدى إمكانية قيام المسئولية الدولية في حالة إنتهاك دولة ما لحقوق الاقليات المنتمية إليها . وذلك منظورا اليه من زاوية الدولة المدعية ومدى توافر شرط المصلحة في تحريكها لا سيما في حالة عدم اصابتها بضرر مباشر من جراء هذا الانتهاك .

---

(١) راجع استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص ٤١١ . وراجع ايضا الدكتور/ عزت سعد السيد البرعى – حماية حقوق الانسان في ظل التنظيم الدولي – رسالة دكتوراه – كلية الحقوق – جامعة عين شمس – ص ٣٠٦ حيث يعرض للتقدم الذى أحرزه القانون الدولي في مركز الضرر أمام المحكمة الاوروبية كجهاز يسير على تطبيق الاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان .

واستاذنا الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – الغنيمي الوسيط في قانون السلام – المرجع السابق ص ٤٤٣ حيث يضرب مثالا لحالة يستطيع فيها الفرد أن يحرك دعوى المسئولي مباشرة دون وساطة الدولة أو المنظمة الدولية بما يحدث في المودعات الاوربية التى تسمح لكل شخص ولو من أشخاص القانون الخاص له الحق في اقامة دعوى مباشرة ضد المودعة أمام محكمة المودعات الاوربية التى تقضى فى الدعوى طبقا للمبادىء العامة المشتركة في قوانين الدول الاعضاء – وهذه المسئولية تثار ضد المودعة ذاتها وليست ضد الدول الاعضاء . كما أنها تفسح طريقا للوفاق الاوربي لحقوق الانسان بأن يدفع دعوى تعويض من اصابهم ضرر أمام المحكمة (م. ٤٨) من الاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان التى تملك اختصاصا الزاميا في هذا الشأن بالنسبة لمن يقبل هذا الاختصاص من اعضاء الاتفاقية – راجع ايضا الدكتور/ صلاح عبد البديع شلبي – رسالة دكتوراه بعنوان حق الاسترداد في القانون الدولي – كلية الحقوق – جامعة عين شمس – سنة ١٩٨٣ ص ١٨٩ .

ونحاول من هذا المنطلق تطبيق اساس المسئولية الدولية – بصفة عامة – على حالة انتهاك حقوق الاقليات .

فيكاد يتفق فقه القانون الدولى على أن اساس المسئولية الدولية – كقاعدة عامة – هو العمل غير المشروع[1] ، كما أن من المسلم به أن المسئولية الدولية

---

(١) كانت أولى ارهاصات المسئولية على أساس الخطأ "faute" على يد الفقيه الهولندى جروسيوس والفقيه فاتيل ، ومفاد نظريتهما أن الدولة لا تكون مسئولة ما لم تخطىء سواء كان هذا الخطأ عملا أو اهمالا .

انظر في ذلك استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق ص ٤٢٨ واستاذنا الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق – ص ٤٤٥ وراجع أيضاً :
J. Basdevant, op. cit. P. 669.

إذ يقرر فى هذا الصدد :

"La conception d'aprés laquelle la faute est a la base de la responsabilite internationale procede l'influence de Grotius''.

ولقد وجهت إلى هذه النظرية كثير من الانتقادات على أساس أنها كانت تفسر المسئولية من منطلق اختلاط شخصية الامير بالدولة ، حيث كانت افعال الامير تقيد الدولة وكان من السهل البحث عن الخطأ – وهو عنصر نفسى – لدى الامير .

انظر في ذلك : الاستاذ الدكتور/ جعفر عبد السلام – قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي العام وفي الشريعة الاسلامية – طبعة أولى – مكتبة السلام العالمية سنة ١٩٨١ ص ٦٦٠ ، أ.د/ محمد حافظ غانم – المسئولية الدولية – محاضرات معهد الدراسات العربية – سنة ١٩٦٢ – ص ٤١ ، واستاذنا الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق – ص ٤٢٧ .

وأنظر أيضاً : H. Kelsen : Théorie du droit international public, la natural du droit international, R.C.A.D.I. 1953 III-84.P.22.

وتجدر الاشارة إلى أن ثمة اتجاه حديث في فقه القانون الدولي العام يأخذ بامكانية قيام المسئولية الدولية على اساس المخاطر – مع تسليمه بأن القاعدة العامة فى اساس المسئولية هى الفعل غير المشروع – ولكن يمكن قيامها إذا ما صدر عن الدولة فعل يمثل خطورة استثنائية ترتب عليه الاضرار بدولة اخرى ، ولو كان الفعل ذاته مشروعا وذلك على اساس تحمل التبعة أو قاعدة الغرم بالغنم – واوضح مثال على ذلك تلك الخطورة والمضار الناشئة عن النشاط الذري ، والصواريخ والاقمار الصناعية وسفن الفضاء .

انظر في ذلك استاذنا الدكتور محمد سامي عبد الحميد إذ يعد سيادته من أوائل المدافعين عن هذا الاتجاه في رسالته المقدمة إلى جامعة باريس عام ١٩٦٤ بعنوان :

= Le perspectives d'une responsabilité internationale sans acte

لا تقوم إلا إذا أكتملت لها أركانها الثلاثة من عمل غير مشروع ، وضرر يعتبر مناطا للنظام القانوني الخاص بها ، إذ أن جميع قواعدها تسعى إلى اعادة الحال إلى ما كان عليه كلما أمكن ذلك ، وإذا تعذر ذلك فلا مناص من التعويض عن هذا الضرر ، إذ كما سبق القول فإن النظام القانوني الدولي لا يعرف – كأصل عام – قضاء الالغاء أو ما يقابل المسئولية الجنائية كما هو الشأن في القانون الداخلي .

وفضلا عن الركنين سالفي الذكر فإنه من البديهي أن يرتبط الضرر بالعمل غير المشروع ارتباط السبب بالمسبب حتى تقوم اركان المسئولية الدولية المترتب عليها منطقيا الحق في التعويض .

وقبل الخوض في تناول اركان المسئولية الدولية تجدر الاشارة إلى أن الفقه التقليدي في تناوله لاحكام المسئولية الدولية يتجه إلى أن لها جوانب ثلاث ، فهى لا تقوم إلا على عاتق دولة (أى شخص دولي) أى أن الدولة وحدها هى التى تلتزم باصلاح الضرر – أو التعويض عن الفعل غير المشروع ، ومن جهة ثانية فإنها لا تقوم إلا لمصلحة دولة ، فالدول هى فقط التى لها أن تشكو الفرد – أو دولة أخرى – استنادا إلى حقها في مراقبة حسن تطبيق قواعد القانون الدولي .

والجانب الاخير – وهو الاهم من وجهة نظرنا – أنه لايمكن أن تثير المسئولية إلا الدولة المعنية ، فالمسئولية وفقا لهذا التصور لا تقوم إلا بين دولتين ، وهو ما يؤيده ويباركه القضاء الدولي[1] .

= illicite, Thése, Paris, 1964.

وانظر ايضا بحث للدكتور/ سمير فاضل بعنوان – تطوير قواعد المسئولية الدولية – المجلة المصرية للقانون الدولي – المجلد السادس والثلاثون – سنة ١٩٨٠ ص ١٦٦ وما بعدها .
وأنظر ايضاً :

Paul Router, Principes de droit international public, R.C.A.D.I. 1961, tom. 103 - P. 591.

(١) انظر في ذلك استاذنا الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق – ص ٤٤١ . أكدت المحكمة الدائمة للعدل الدولي في حكمها الصادر في قضية الفوسفات المراكشي الصادر في ١٤ يونيه سنة ١٩٣٨ أن : =

ولاشك أنه ازاء تمتع المنظمات الدولية بالشخصية القانونية اصبحت الرابطة القانونية التى ينشئها العمل غير المشروع تقوم اصلا بين اشخاص القانون الدولي وليست قاصرة على الدول فقط .

العمل غير المشروع : أجمع فقهاء القانون الدولي على اطلاق اصطلاح « العمل غير المشروع » على كل مخالفة للالتزام الدولي الذي تفرضه قاعدة من قواعد القانون الدولي .

ولما كان موضوع كل التزام دولي هو تصرف الدولة على نحو معين في مواجهة الدولة أو الدول التى تراضت معها على إنشاء القاعدة القانونية التى فرضت هذا الالتزام ، سواء أكان هذا التصرف هو القيام بعمل معين أم

= "Sagiss ant d'un oct imputable à l'Etat el décrit comme contraire aux dréits convetionnels d'un autre Etat, la responsabillite internationale s' établit directement dans le plan des relations-outre ces Etats."

وأنظر أيضاً الاستاذ الدكتور/ على صادق ابو هيف – القانون الدولي العام – منشأة المعارف – اسكندرية – سنة ١٩٦٢ – ص ٢٥٧ .

وينتقد البعض هذا الاتجاه مقررا أنه لا يدخل في اعتباره المسئولية الجنائية التى تثار قبل الافراد كما هو الشأن في محاكمات نورمبرج وطوكيو الشهيرتين والتى تدل على امكانية قيام المسئولية الجنائية الدولية قبل الافراد حتى ولو كانوا ممثلين لدولهم باعتبار أنها تشكل جرائم ضد الانسانية .

أنظر في ذلك :

Youric Rechetov, Responsability for violations of human rights, Revue des droit de l'homme, human rights journal, Vol XII-1-2-1979 P. 90.

حيث يقرر في هذا الصدد :

"According to the principles of international law recognized in the charter of Nurenberg Tribunal and in the judgement of the Tribunal addopted by the international law commission in 1950, complicity in the commission of a crime against peace, a war crime or a crime against humanity was defined as a crime under international law."

الامتناع عن القيام به »[1] .

فإن العمل غير المشروع يتطلب لوجوده عنصرين أولهما أن يكون التصرف المعين منسوبا إلى دولة ، أو شخص قانوني دولي ، وثانيهما أن يكون هذا التصرف قد تم مخالفا لما تقضى به قاعدة قانونية دولية أيا كان مصدر الالتزام فيها[2] .

وحسبنا أن نشير أن انتهاك حقوق الاقليات في دولة ما – ومن وجهة نظرنا – يعد وبلا أدنى شبهة عملا غير مشروع يشكل الركن الاول من أركان المسئولية الدولية لكونه مخالفا لقواعد القانون الدولي التي اقرتها الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية حيث جاء في المادة السابعة والعشرين « لا يجوز انكار حق الاشخاص الذين ينتمون إلى اقليات عنصرية أو دينية أو لغوية قائمة في دولة ما ، في الاشتراك مع الاعضاء الآخرين مع جماعتهم في التمتع بثقافتهم أو الاعلان عن ديانتهم واتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم » – وتعتبر هذه الوثيقة هى الوحيدة الصادرة عن منظمة الامم المتحدة ، والتى خصصت مادة تتعلق بحقوق الاقليات . كما أنه يعد مخالفا لاحكام الاتفاقية الدولية المتعلقة بمكافحة جريمة ابادة الجنس البشري والجزاء عليها الموقعة في ٩ ديسمبر سنة ١٩٤٨ حيث جرى نص مادتها الثانية على أنه « يقصد بأبادة الجنس في هذه الاتفاقية أى فعل من الأفعال الاتية يرتكب بقصد القضاء كلا أو بعضا على جماعة بشرية بالنظر إلى صفتها الوطنية في

(١) الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان – القانون الدولي العام في وقت السلم – طبعة رابعة – يناير سنة ١٩٦٩ – دار النهضة العربية – القاهرة – ص ٣٠١ ، أ.د/ محمد حافظ غانم – المسئولية الدولية – دراسة لاحكام القانون الدولي وتطبيقاتها التى تهم الدول العربية – معهد الدراسات العربية العالمية – سنة ١٩٦٢ – ص ٤٠ ، ٤١ .

(٢) قريب من المعروض بالمتن ما ورد بالمادة الاولى من المشروع الذى اعدته لجنة القانون الدولي حيث ورد ما نصه :

"Every internationally wrongful act of a stat entails the international responsibility of that state.

أنظر في ذلك :

Youri Rechetov, Responsability for violations of Human Rights, Revue des droit de l'homme, Vol. XII-1-2-, 1979, P.83

الانتوجرافية أو الجنسية أو الدينية : أ - قتل أعضاء هذه الجماعة . ب - الاعتداء الجسيم على أفراد هذه الجماعة جثمانيا أو نفسيا . جـ - إخضاع الجماعة عمدا لظروف معيشية من شأنها القضاء عليها ماديا كلا أو بعضا . د - اتخاذ وسائل من شأنها اعاقة التناسل داخل هذه الجماعة . هـ - نقل الصغار قسرا من جماعة إلى جماعة أخرى » . بل وأكدت الاتفاقية في مادتها الاولى أن تلك الافعال تعد جريمة دولية في نظر القانون الدولي وتتعهد الدول المتعاقدة باتخاذ التدابير لمنع ارتكابها والعقاب عليها . وإن كانت قد قصرت في موادها الحق في رفع الامر - حالة الانتهاك - إلى الهيئات المختصة التابعة للامم المتحدة على الدول المتعاقدة[1] .

ونخلص مما تقدم إلى أن إنتهاك حقوق اقلية أو اقليات معينة في دولة ما يشكل الركن الاول من أركان المسئولية الدولية باعتباره عملا غير مشروع ، بيد أن هذا الركن بذاته لا يكفى للقول بتوافر كافة اركان المسئولية الدولية ، فليس كل عمل غير مشروع هو بالضرورة مرتب للمسئولية الدولية وفقا للقواعد العامة للمسئولية . إذ لابد من أن يرتب هذا العمل اضرارا بشخص آخر من أشخاص القانون الدولي أو بالاحرى ضد المجتمع الدولي ككل ، الامر الذى يدعونا لتناول عنصر الضرر استكمالا لعناصر المسئولية المترتبة على إنتهاك حقوق الاقليات في دولة ما ، وصولا لبيان مدى احقية دولة ما أو مجموعة من الدول في الوقوف موقف المدعى في هذه الرابطة القانونية إذا لم تمس مصالحها مساسا مباشرا أو لم تصب بضرر مباشر نتيجة انتهاك حقوق اقلية معينة ، سيما ونحن بصدد نظام قانوني دولي ، لا يعرف دعوى الحسبة - عند غالبية الفقهاء - كما هو الشأن في الشريعة الاسلامية أو ما يعرف بالدعوى الشعبية التى عرفها القانون الروماني ، وهو ما حدا بنا إلى القول بأن عنصر الضرر يعد المحور الاساسي الذى تدور معه دعوى المسئولية الدولية عن إنتهاك حقوق الاقليات وجودا وعدما .

---

(١) انظر المادة الخامسة والمادة الثامنة من الاتفاقية الدولية الخاصة بمكافحة جريمة ابادة الجنس البشري ٩ ديسمبر سنة ١٩٤٨ .

١٧٦ – عنصر الضرر في المسئولية الدولية ومدى ارتباطه بفكرة المصلحة :

يعد عنصر الضرر هو العنصر الملحوظ الذى تقوم على اساسه المسئولية الدولية ، بل ويكاد يكون اهم عناصرها على الاطلاق اثارة للتساؤلات – خاصة في مجال هذا البحث – فهو عنصر اساسي من عناصر المسئولية لا يتصور قيامها عند تخلفه .

ولقد اسهب الفقه الدولي في معالجة ركن الضرر منظورا إليه من زاوية الدولة المسئولة عن الضرر المباشر المستلزم تعويضا عنه ، دون الافاضة في الضرر غير المباشر الذى لا يشمله الالتزام بالتعويض[1] ودون النظر للدولة التى تقف موقف المدعى استنادا إلى اصابتها بضرر غير مباشر أو مساسا بمصالحها ، ويؤكد جانب من الفقه أنه : « ليس كل ما يتشكى منه شخص من اشخاص القانون الدولى من جراء النشاط الذى يأتيه شخص دولي آخر يعد ضررا بالمعنى الذى يعتبر فيه عنصرا من عناصر المسئولية ، وإنما ينبغى أن تتوافر فيه خصائص معينة يصلح مع توافرها لان يكون اساسا لاثارة مسئولية صاحب النشاط الضار[2] بمعنى أنه لا يكفى لقيام مسئولية الدولة أن يصدر منها اخلال بالتزامات دولية ما لم يترتب على هذا الاخلال اضرارا بالغير ، فالضرر عنصر اساسي من عناصر المسئولية الدولية لا يمكن تصور قيامها دونه[3] .

---

(١) ويرجع السبب في ذلك إلى قضية الايلاما Alabamme سنة ١٨٧٢ التى انتهت فيها محكمة التحكيم البريطانية الامريكية إلى الزام الحكومة البريطانية بتعويض الضرر المباشر المترتب على سماحها للثوار الجنوبيين خلال الحرب الاهلية الامريكية وبناء وتسليح بعض السفن الحربية في موانيها ومنها السفينة الالاباما والمتمثل في ثمن السفينة التى اغرقتها سفن الجنوبيين التي بنيت في موانئ انجلترا وإلى رفض طلب الحكومة الامريكية الزام الحكومة البريطانية بتعويضها عن الاضرار غير المباشرة المتمثلة في استطالة مدة الحرب وارتفاع الاسعار .

أنظر الحكم الصادر في قضية الالاباما والمنشورة :

La pradella, et etpolitis, Recueil des arbitrages internationaux, vol. 11 PP 828-841.

(٢) استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق – ص ١٦٤ .

(٣) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص ٤٤١ .

إذ من المسلم به أنه لا صعوبة حين يكون الضرر ماسا بحق أو مصلحة شخصية مباشرة بشخص معين من أشخاص القانون الدولي ، حيث يرتب هذا المساس المسئولية الدولية بلا أدنى شبهة يستوى فى ذلك أن يكون الضرر ماديا أو أدبيا مادام ضررا مباشرا ، فالضرر الادبي في مجال العلاقات الدولية قد يكون افدح واعظم بكثير من وجهة نظر الدولة المضارة من الاضرار المادية[1] . ولكن التساؤل الذى يطرح نفسه في هذا المضمار هو معيار هذا الضرر وضوابطه حتى يمكن لدولة ما أو مجموعة من الدول أن تتذرع بأن ثمة ضرر قد اصابها – في حالة إنتهاك حقوق الاقليات في دولة أخرى – ويكون لها بالتالى مصلحة قانونية يمكن على اساسها تحريك دعوى المسئولية . وقبل الاجابة على هذا التساؤل تجدر الاشارة إلى أننا نستبعد الغرض الاول من حالات قيام المسئولية الدولية عندما يكون العمل غير المشروع أو النشاط الضار ناتجا عن الاخلال بقواعد القانون الدولي ، إذا كان مصدره معاهدة دولية ، إذ في هذا الغرض لا شبهة في قيام المسئولية الدولية نتيجة ذلك الاضرار .

وبمعنى آخر فإنه إذا أبرمت معاهدة دولية بين عدة دول وتحملت بمقتضاها كل دولة طرف في المعاهدة بمجموعة من الالتزامات في مواجهة بعضها البعض ، فإن اخلال احداها بتلك الالتزامات في مواجهة دولة اخرى طرف في المعاهدة ، يخول للاطراف الاخرى مكنة اثارة المسئولية الدولية ، رغم أن ضررا مباشرا لم يصبها بذاتها . ويرجع تأصيل هذا الحق إلى أن الدولة الطرف في المعاهدة لها مصلحة مباشرة في أن تتمسك بوجوب احترام قواعد وبنود المعاهدة المتفق عليها برمتها . وتتضرر بالضرورة من إنتهاكها أو عدم تطبيقها . فالضرر فى هذه الصورة وإن لم يكن قد وقع بصورة مباشرة على الدولة المتضررة إلا أنه قد اصاب جميع اطرافها بصورة غير مباشرة متمثلا في

---

(١) أستاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق ص
والاستاذ الدكتور/ جعفر عبد السلام – قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الاسلامية – مكتبة السلام العالمية – ط ١ – سنة ١٩٨١ – ص ٦٦٥ حيث أكد سيادته أنه يستوى أن يكون الضرر قد اصاب مصلحة مادية أو معنوية للدولة ذاتها .

عدم تطبيق احكام المعاهدة ، وهو ضرر معنوى تمثل في اخلال الدولة المرتكبة للعمل غير المشروع لما اتفقت عليه ارادت الدول الاطراف في المعاهدة . وهنا تتحقق لاى منها المصلحة الشخصية المباشرة في تحريك دعوى المسئولية[1] نتيجة الاضرار المعنوية التى لحقتها من جراء انتهاك احكام المعاهدة ، وإن كانت هذه الأفعال قد الحقت اضرارا مادية بالدولة المرتكب في مواجهتها الفعل غير المشروع .

ولعل ما نقول به يجد صداه النابع من القواعد العامة للقانون الداخلي حيث يكون لكل طرف في التعاقد مكنة تحريك دعوى المسئولية نتيجة الاخلال بأحكام العقد حتى ولو لم يمسه ضررا شخصيا مباشرا في عدم الوفاء بالالتزامات التى يفرضها هذا العقد .

ولكن يبقى التساؤل حول إمكانية اثارة دعوى المسئولية الدولية من قبل دولة ليست طرفا في معاهدة دولية ، قبل دولة انتهكت قواعد القانون الدولي وارتأت الدولة الاولى أن هناك اضرارا غير مباشرة قد اصابتها من جراء هذا الانتهاك . فالواقع أن هذا الغرض ينطبق – وبلا أدنى شبهة – على الحالة التى نحن بصددها إذا ما انتهكت احدى الدول حقوق الاقليات من رعاياها ، ووجدت دولة ما أن فى ذلك الانتهاك ما يسبب لها ضررا معنويا باعتباره يمس مصلحة المجتمع الدولي ككل .

---

(١) راجع استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – القاعدة الدولية – ص ٢٤٤ .

حيث يؤكد سيادته في هذا الصدد أنه :

« يترتب على تمام عملية ابرام المعاهدة أن تصلح ملزمة لاطرافها بحيث يتعين عليهم احترام احكامها وتنفيذ ما تفرضه على عاتق كل منهم من التزامات تنفيذاً تراعى فيه ، بالضرورة اعتبارات حسن النيه . ومن المسلم به أن تخلف احد اطراف المعاهدة عن تنفيذ ما تنشئه على عاتقه من التزامات يجيز لسائر اطراف الاتفاق فسخه أو الدفع بعدم تنفيذه ، أو تحريك دعوى المسئولية الدولية في مواجهة الطرف المخل بالتزامه » .

Genks Wilfred : The general Welfare as a legal interest, just societas, Essays in tribute to W. friedmann, Nifgoff. The hague Boston, London-1979, P.151.

وحسبنا أن نشير إلى أن جانبا لا يستهان به من الفقه الدولي يساند هذا الاتجاه لا على اعتبار أن الضرر يمس الدولة التى تحرك دعوى المسئولية مباشرة ، وإنما يمس هذا الضرر مصلحة المجتمع الدولي ككل General Nelfare .

وجدير بالذكر أن عنصر الضرر في المسئولية الدولية يرتبط ارتباط لزوم بشرط المصلحة في تحريك دعوى المسئولية ، ومن ثم تعين تبيان خصائص هذا العنصر وشروطه وصولا إلى الوقوف على مدى احقية دولة ما أو مجموعة من الدول في التذرع بشرط المصلحة التى بمقتضاها يمكن لها تحريك دعوى المسئولية الدولية[1] ، حالة مساس العمل غير المشروع بالشرعية الدولية المتمثلة في إنتهاك حقوق الاقليات . وإذا كانت القواعد العامة في المسئولية وفقا لاحكام القانون الدولي العام لم تتناول خصائص الضرر كركن من اركان المسئولية الدولية بافاضة فإن القانون الداخلي قد اسهب في تبيان هذا العنصر ، فقد قسم فقهاؤه الضرر إلى ضرر مادى يصيب المضار في جسمه أو في ماله وهو الاكثر الغالب . وقد يكون ادبيا يصيبه في شعوره أو عاطفته أو كرامته أو شرفه أو أى معنى آخر من المعاني التى يحرص الناس عليها[2] .

ومن ثم فقد اشترط في الضرر المادى شرطان أولهما أن يكون هناك اخلال بمصلحة مالية للمضار وثانيهما أن يكون محققا . أما عن الضرر الادبي (Lommag moral) فهو الضرر الذى لا يصيب الجسم أو الشرف والاعتبار والعرض ، أو يصيب العاطفة والشعور ويلحق بكل هذه الاعمال كل ما يصيب الشخص في معتقداته الدينية وشعوره الادبي ، فالاخلال باقامة الشعائر الدينية يعتبر ضرراً ادبياً ، وفي جميع الأحوال يستحق عن تحقق الضرر الادبي تعويضا[3] . وفي مجال من له حق التعويض عن الضرر الادبي في القانون الداخلي ، فقد اتجه الفقهاء إلى أن كل من اصيب بضرر أدبي ينشأ له الحق في المطالبة بالتعويض عن هذا الضرر .

وقد حدد القانون المدني المصرى من له حق طلب التعويض عن الضرر الادبي[1] . كما أنه من المسلم به في نطاق القانون الداخلي اشترط توافر المصلحة الشخصية المباشرة كشرط لقبول الدعوى ، إذ لا دعوى بغير مصلحة (pas d' intérêt, pas d'action) وان المصلحة هى مناط الدعوى في هذا المعنى ، هى التى يجنيها المدعى من التجائه إلى القضاء ، فهى الباعث على رفع الدعوى والغاية المقصودة منها ، ويشترط أن تكون قانونية ومباشرة وقائمة وحالة وقيل أنها الصفة في رفع الدعوى qualité[2] فاشتراط المصلحة القانونية الحالة لقبول الدعوى يقصد به أن تبرز الحاجة إلى تحريك الدعوى لحماية الحق أو المركز القانوني عن طريق تدخل القضاء[3] . إذ كان هذا هو الوضع في القانون الداخلي فإن الامر على الصعيد الدولي لا يختلف الكثير اللهم من ناحية طبيعة اشخاص كل من النظامين القانونيين ، فمجال اعمال شروط الدعوى في القانون الداخلي يرتبط اساسا بأشخاص هذا القانون (أفراد طبيعيين أو معنويين) أما مجال أعمال تلك الشروط على الصعيد الدولي فهم اشخاص هذا القانون من الدول والمنظمات الدولية . ومن زاوية أخرى فإن الضرر ينقسم إلى مادى ومعنوى ، ولا يخفى على الفطنة أن انتهاك حرمة المقدسات الدينية من مساجد وكنائس ومعابد خاصة بالاقليات في دولة ما يرتب – وبلا ادنى شبهة – ضررا معنويا بالنسبة للدول التى تربطها بتلك الاقليات رابطة معنوية أو انتماء ما – ليس بالضرورة اتفاق دولي مكتوب أو عرف دولي مستقر – ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الضرر المعنوى في مجال العلاقات الدولية قد يكون افدح بكثير من الضرر المادى ، ومن ثم فإن الضرر الذى نعنيه في هذه الحالة هو الضرر المعنوى الذى يصيب

---

(١) حدد المشرع المصرى فى التقنين المدني في مادته ٢٢٢ أنه لا يجوز أن ينتقل الحق في التعويض عن الضرر الادبي إلى الغير الا بمقتضى اتفاق ، أو طالب الدائن به امام القضاء ولا يجوز الحكم بتعويض الا للازواج والاقارب إلى الدرجة الثانية عما يصيبهم من الم من جراء موت المصاب .

(٢) أ.د./ أحمد ابو الوفا – المرافعات المدنية والتجارية – الطبعة الحادية عشرة – دار المعارف بمصر – سنة ١٩٧٥ – ص ١٩ وما بعدها .

(٣) أ.د./ ابراهيم سعد – القانون القضائي الخاص ، جـ ١ ، منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧٣ – ص ١٨٢ .

دولة ما أو مجموعة من الدول ، ومن ثم نستبعد في حالتنا هذا ضرورة اثبات الضرر المادى للقول بتوافر المصلحة لتحريك دعوى المسئولية الدولية .

١٧٧ - شرط المصلحة في تحريك دعوى المسئولية الدولية حال انتهاك حقوق الاقليات :

من المسلم به أن المبدأ العام في القانون الدولي الذى يحكم كيفية الالتجاء إلى القضاء الدولي هو الرضاء السابق من الدول ذات الشأن التى تبغى الالتجاء إلى القضاء لتسوية نزاع ما قضاءا أو تحكيما ، فالتسوية لأى خلاف دولى إنما تتأتى على أثر عمل ارادى لاطراف الخلاف[١] .

ومن ثم لا يتصور - كما هو الحال في القانون الوطني - أن تمثل احدى الدول أمام محكمة دولية رغما عنها ، ففي اطار القانون الدولي يتم اللجوء إلى القضاء - بصورة اساسية - عن طريق التراضى على ذلك بين الاطراف المتداعية . إذ لابد من الاتفاق بينهم ابتداءا على عرض النزاع على القضاء الدولي ، يستوى فى ذلك أن يكون القضاء منظما كالمحاكم أو تحكيم دولي[٢]

---

(١) الاستاذ الدكتور/ ابراهيم العناني أ- اللجوء إلى التحكيم الدولي - طبعة أولى دار الفكر العربي سنة ١٩٧٣ - ص ٩٤ .

(٢) راجع استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق - المرجع السابق ص ١٦٩ ، ١٧٠ . ذهبت بعض الاتجاهات الفقهية إلى القول بأن هناك حالات يثبت فيها اختصاص الزامى لمحكمة العدل الدولية على غرار ما يحدث في النظام القانوني الوطني استنادا إلى نص المادة ٣٦ من النظام الاساسي لمحكمة العدل الدولية .

- انظر في ذلك الاستاذة الدكتورة عائشة راتب - التنظيم الدولي - الكتاب الاول - دار النهضة العربية - القاهرة - ص ١٩٧ .

ويتناول استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق هذا الاتجاه ردا بأن الاختصاص الالزامى لمحكمة العدل الدولية لا يفلت عن الاطار الارادى لاطراف النزاع إذ لا يقبل مثل هذا الترافع إلا من دولة قبلت الاختصاص الالزامى في مواجهة دولة قبلت هى الاخرى ذات الشيء وهذا ما يجعل لارادتها دورا لا يمكن انكاره في هذا الصدد بحيث يصبح من الصعب القول بأن اختصاص المحكمة هو اختصاص الزامى خالص .

راجع في ذلك أ.د./ محمد السعيد الدقاق - التنظيم الدولي - ط ٢ - الدار الجامعية - بيروت - سنة ١٩٨٢ - ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

وبدهى هذا المبدأ يؤثر على اجراءات الالتجاء للمحاكم الدولية .

ومن ثم لا يتصور – كما هو الحال في القوانين الوطنية – أن تمثل احدى الدول أمام محكمة دولية رغما عنها – وقد تأكد هذا المبدأ من استقراء الفقرة الاولى والثانية والثالثة من المادة السادسة والثلاثين من النظام الاساسي لمحكمة العدل الدولية حيث تقرر :

(١) تشمل ولاية المحكمة جميع القضايا التى يعرضها عليها المتقاضون ، كما تشمل جميع المسائل المنصوص عليها بصفة خاصة في ميثاق الامم المتحدة أو فى المعاهدات والاتفاقات المعمول بها .

(٢) للدول التى هى اطراف في هذا النظام الاساسي أن تصرح ، في أى وقت بأنها بذات تصريحها هذا وبدون حاجة إلى اتفاق خاص تقر للمحكمة بولايتها الجبرية في نظر جميع المنازعات القانونية التى تقوم بينها وبين دولة تقبل الالتزام نفسه .

(٣) يجوز أن تصدر التصريحات المشار إليها آنفا دون قيد ولا شرط أو أن تعلق على شرط التبادل من جانب عدة دول معينة بذاتها ، أو أن تقيد بمدة معينة .

ويبين مما تقدم أن القضاء الدولي يستند اساسا إلى ارادة الدول ذات السيادة عند اختصاصه بنظر الخلاف ، إذ لا يمكن اجبار دولة على الالتجاء إلى المحكمة دون موافقتها بطريقة أو بأخرى[1] .

(١) أكدت الحكومة السوفيتية هذا النظر عندما ارسلت إلى المحكمة الدائمة للعدل الدولي توضح أن أى محاولة من جانب أى دولة لاجبارها على تطبيق نصوص العصبة فيما يخص المنازعات بين دولة عضو العصبة واخرى غير عضو فإنه يعد في نظر الحكومة السوفيتية عملا عدائيا – وأن الحكومة ترفض طرح أى خلاف لها عن طريق العصبة أو المحكمة الدائمة

P.C.I.J. Publication, Ser. B. No. 5, P. 7

وتقرر الحكومة السوفيتية في هذا الصدد :

.... any attempt on the part of any power to apply the articles of the covenant of the league relating to disputes between one of its members and a non-participatin state would be regarded by the Russian Government as an act of hostility to the Russian state. Russian

وازاء هذا التغاير والتمايز بين النظام القانوني الوطني والدولي فإن من المسلم به أن حق الدولة في الالتجاء إلى القضاء الدولي في تحريك دعوى المسئولية قاصرة على أن يكون لها مصلحة شخصية ومباشرة أو ما يطلق عليه الصفة «qualite» وهي صورة تبدو واضحة عندما توجد معاهدة ثنائية بين دولتين أو مجموعة من الدول تتضمن شرط لاحترام حقوق الاقليات في كل منها . إذ في هذه الحالة يتوافر شرط المصلحة في تحريك دعوى المسئولية حال انتهاك حقوق الاقليات استنادا إلى الاخلال بتلك الشروط وتكون لاى منها صفة في رفعها .

على أن الامر يدق عندما لا توجد معاهدة ثنائية أو جماعية تنص على ذلك وهو ما يدعونا للعودة إلى ما سبق أن طرحناه من تساؤل حول مدى توافر شرط المصلحة لتحريك دعوى المسئولية أمام القضاء الدولي بهدف حماية اقلية معينة في دولة ما قامت بانتهاء حقوق الاقليات بها ، ولا تربطها بالدولة المدعية ثمة رابطة قانونية . باعتبار أن ذلك الانتهاك يمس المصلحة الدولية أو يثير الاهتمام الدولي International Concern أو ما يطلق عليه جانب من الفقه حماية الشرعية الدولية[1] lé qalite internationale

ولقد احتدم الخلاف الفقهي حول هذه المسألة بشكل ادى إلى تضارب مواقف القضاء الدولي في بعض القضايا سيما وأننا أمام نظام قانوني دولي لا يعرف - كأصل عام - دعوى الحسبة المعروفة في الشريعة الاسلامية ، أو الدعوى الشعبية التى عرفها القانون الروماني . فضلا عن أنه لا توجد نيابة عامة دولية أو مدع عام دولي توكل إليه مهمة حماية حقوق المجتمع الدولي أو الشرعية الدولية باعتباره الامن على الدعوى العمومية كما هو الشأن في القانون الوطني[2] .

---

government categorically refuses to take any part in the examination of = this question by the league of Nations or by the permanent court".

(١) راجع في ذلك استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق - دراسات في القانون العام سنة ١٩٨٧ بحث بعنوان - شروط المصلحة في دعوى المسئولية عند إنتهاك الشرعية الدولية .

(٢) Eagleton : international organisation and the law responsability, =

١٧٨ – موقف الفقه الدولي من شرط المصلحة :

انقسم الفقه الدولي حول مدى توافر المصلحة لدى الدول في ضمان احترام قواعد القانون الدولي بصفة عامة – إلى ثلاث اتجاهات :

١٧٩ – الاتجـاه الأول :

ينكر وجود مصلحة أو التزام عام على عاتق الدولة باحترام القانون الدولي ، ومن ثم لا يصلح اساسا لقبول دعوى امام القضاء الدولي على رغم من تحقيق ضرر قانوني اصابها أو مس مصالحها بطريقة غير مباشرة نتيجة انتهاك قواعد القانون الدولي .

وحجة هذا الاتجاه أنه إذا سلمنا بوجود تلك المصلحة وخولنا للدولة الحق في تحريك دعوى المسئولية أمام القضاء الدولي استنادا إلى الضرر القانوني فإن في ذلك تسوية – غير صحيحة – بين المصالح المثالية والمصالح القانونية التى تعد اساسا لقبول الدعاوى بوجه عام[1] ويحذر جانب من الفقه

= R.C.A.D.I. 1951, Tom 76, P. 423.

وراجع أيضاً في اختلاف المجتمع الدولي عن المجتمع الداخلي :

Louis Cavaré : La nation de Juridiction internationale, A.F.D.I. 1956, P. 499.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"L'absence d'une hierarchie entre les instances juridictionn elles onléve tout intérêt à la question des Recours pouvant être fromés contre une décision des organes."

(١) انظر في ذلك :

Bolleker-Stern. B. Le pre judice dans le théorie de la responsabilité international. Paris, Pedone, 1973, P. 51.

وهو ما يؤكده "Tsuruoka" في ورقة العمل المقدمة منه إلى لجنة القانون الدولي التي تعد مشروعا كاملا للمسئولية الدولية إذ يقرر :

"Pour que l'on puisseparler de responsabilite de l'Etat, il faut qu'il y ait un intêrêt lesé d'un sujet de droit international et que cet intérêt à cause d'un acte accompli par un autre sujet de droit =

الدولي – وبحق – من ضرورة عدم الخلط بين الضرر المعنوى الذى يصيب دولة ما ، ويحق لها بموجبه اثارة المسئولية الدولية والضرر القانوني الذى تدعى اصابتها به نتيجة انتهاك احكام القانون الدولي العام بصفة عامة أو انتهاك ما يسمى بالشرعية الدولية فإن الاخير لا يستوجب اثارة المسئولية الدولية[1] .

ومفاد هذا الاتجاه أنه يشترط وجود افتئات على مصلحة قانونية شخصية ومباشرة لمن يحرك دعوى المسئولية الدولية أمام القضاء الدولي وهو ما يطلق عليه (الصفة) في رفع الدعوى .

١٨٠ – الاتجــاه الثانـــي :

يرى أنصار هذا الاتجاه ضرورة وجود مصلحة قانونية للدول في إقامة دعوى المسئولية الدولية دفاعا عن بعض قواعد القانون الدولي في حدود معينة . وينطلق فكر هذا الاتجاه من مقدمة مفادها أن هناك قواعد قانونية

= international.

Le probléme de l'interêt juridique lésé se pase avant tout sur le plan bilateral entre les Etats auteur et victime de domages. Les domages sont d'ordinaire d'ordre materiel. Mais, dans certains hypothése, les dommages d'ordre non materiel peuvent aussi entrainer la responsabilité de l'Etat.... En revanche il me semble difficile de parler de naissance de la responsabilité de l'Etat en se basnt simplement sur l'inobservation du droit international général qui n'occasionne pas de domage réel."

Annuaire de la commission de droit international, vol. II. 1963. P. 260 Parg 14.

(١) استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – دراسات في القانون الدولي العام – شرط المصلحة في دعوى المسئولية عن إنتهاك الشرعية الدولية – سنة ١٩٧٨ ص ١٨٩ .

وأنظر في ذات المعنى :

Jennings, General Course on principales of International Law, R.C.A.D.I, II. 1967, Tome 121, P. 507.

دولية جوهرية بطبيعتها لا قيام للنظام القانوني دونها ، ومن ثم يحق لكل عضو من أعضاء المجتمع الدولي أن يحرك دعوى المسئولية قبل من ينتهك تلك القواعد .

ويؤكد تونكين Tunkin أن من هذه القواعد تلك المتعلقة بالتعايش السلمي مثل – قواعد حفظ الامن والسلم الدوليين وتحريم استخدام القوة أو التهديد بها لحل المشكلات الدولية – فهذه القواعد تخلق حقا لكل عضو من أعضاء المجتمع الدولي في تحريك دعوى المسئولية الدولية حالة إنتهاكها بدءا من المطالبة بتعويض الاضرار ووصولا إلى تطبيق العقوبات الرادعة المقررة في القانون الدولي ، والتى تتفاوت بتفاوت هذا الافتئات[٢] .

ومفاد هذا الاتجاه أن الحق في تحريك دعوى المسئولية مكفول لكل دولة عضو في المجتمع الدولي شريطة أن يكون الانتهاك منصبا على قاعدة قانونية دولية تهم المجتمع الدولي بأسره .

ويرى جانب آخر من أنصار هذا الاتجاه أنه يجب التفرقة بين القواعد القانونية الدولية المراد حمايتها من حيث مصدرها . فثمة قواعد مصدرها معاهدات شارعة وأخرى مصدرها معاهدات عقدية ، ويقصر انصار هذا الاتجاه الحق الشخصى فى تحريك دعوى المسئولية على اطراف المعاهدات الدولية العقدية دون الشارعة بمقولة أن أيا من أطراف المعاهدات العقدية له الحق فى السهر على احترام قواعدها ، ومن ثم يكون لأى طرف مصلحة في تحريكها حالة إنتهاكها ، وبغض النظر عن حدوث ضرر شخصى مباشر له أم لا[١] .

---

(٢) g.Tunkin : droit international public, problemes theoriques Paris, 1965, P. 222.

(١) انظر في ذلك : Annuaire de la commission de droit international, 1967, vol. 1, 834 secance, P. 244.

حيث ابدى المندوب الهولندى هذه الملاحظة حالة مناقشة مشروع المسئولية الدولية أمام لجنة القانون الدولي بالامم المتحدة مقررا :

= "La sous-commission sur la responsabilité des Etats a franchi une étape

وان كنا من جانبنا نرى أن في هذا الاتجاه خلط واضح بين اساس الدعوى وهو الاخلال بمصلحة مشروعية وبين مصدر الالتزام وهو المعاهدة (سواء كانت شارعة أو عقدية) إذ أن سبب الدعوى هو اخلال المدعى عليه بمصلحة له مشروعة ، أيا كان دليله وحجته على هذا الاخلال ، وهنا يجب أن ننبه إلى أن الاساس الذى تستند إليه دولة ما في حماية قواعد القانون الدولي – بصفة عامة – أو الاقليات بصفة خاصة هو الاخلال بمصلحة مشروعة أما مصدر هذه القاعدة فهو الدليل الذى تستند إليه الدولة على وجود الالتزام الذى تعرض للانتهاك[1] .

= inportante lorsqu'elle a décidé à l'unanimité d'aborder le probléme sous une nouvelle optique, c'est-à-dire en separant les éléments de l'acte illicite "avec conséquences" des régles de fond, dont la violation a pour effet de rendre un acte illicite. II est vrai que l'on peut apprendre bien des choses au sujet de l'existence d'une régle à partir des reactions internationales à la violation d'une régle presumêe et l'étude l'importante documentation existante sur les différénds concerant de telles regles est certainement utile. Neanmoins, c'est un avantage considérable pour la commission que de ne pas être entravée dans ses travaux futurs sur la responsabilité des Etats par l'obligation de formuler au prealable des régles de fond sur des questions lelles que la nationalisation et les principes de la charte ni, reciproguement, d'avoir, dans son oeuvre pratique de codification, a attendre l'achevement des travaux sur ce qui peut être considéré comm la pierre de touche du droit international : la responsabilite des Etats, au sens le plus large."

(١) انظر في التفرقة بين الاساس والمصدر – أ.د/ مصطفى أحمد فؤاد – النظرية العامة للتصرفات الدولية – المرجع السابق – ص ١٥١ .

وفي ذلك يقرر الاستاذ الدكتور المرحوم عبد الرازق السنهورى أن سبب الدعوى – مهما تنوعت الطرق والوسائل التى يستند إليها المدعى في تأييد طلباته واحد لا يتغير وهو اخلال المدعى عليه بمصلحة له مشروعة وسواء كانت حجته أو دليله على هذا الاخلال خطأ عقيديا ارتكبه المدعى عليه أو خطأ تقصيري ... فكل ذلك وسائل يستند إليها المدعى دون أن يغير سبب دعواه .

الوسيط – نظرية الالتزام بوجه عام – مصادر الالتزام – العمل اضلار – المجلد الثاني – الطبعة الثالثة – دار النهضة العربية – سنة ١٩٨١ – ص ١٢٩٩ .

١٨١ - الاتجـاه الثالــث :

توافر المصلحة القانونية لدى جميع الدول في ضمان احترام قواعد القانون الدولي بوجه عام .

ويرى أنصار هذا الاتجاه – ولعله الاتجاه الاكثر تطورا وواقعية تتفق وحاجة الاقليات الجديرة بالحماية – أن أى افتئات أو انتهاك لاية قاعدة دولية من جانب أى دولة يمثل (ضررا قانونيا) يخول لكافة الدول الاخرى الحق في اثارة المسئولية الدولية قبل الدولة المنتهكة للقاعدة الدولية[1] .

ورب معترض يقول أنه في الأخذ بهذا الاتجاه ما يصطدم بحقيقة واقعية وقانونية مفادها أنه بأعمال قواعد المسئولية الدولية وأركانها المتفق عليها أن العمل غير المشروع إذا ما سبب ضررا لشخص ما من أشخاص القانون الدولي ترتب على ذلك الحق في التعويض عن هذا الضرر .

وحينئذ تثار مشكلة من له الحق في التعويض ، طالما أن الضرر الذى اصاب المدعى في دعوى المسئولية لم يكن ضررا مباشرا بل حُركت الدعوى تأسيسا على المصلحة الاجتماعية أو مصلحة المجتمع الدولي بأسره اعمالا لمبدأ احترام الشرعية الدولية (Welfare General) ولكن الرد على ذلك يسير إذ أن فارقا بين قيام المسئولية الدولية في حد ذاتها والاثار المترتبة عليها ، فالتعويض ليس إلا اثرا من آثار المسئولية ، ولا يعد ركنا من أركانها ، فضلا عن أنه ليس من الضرورى أن يستتبع قيام المسئولية القضاء بالتعويض كجزاء مترتب على تحقق اركانها فقد يكون في الكف عن الانتهاك أو اعادة الشيء إلى اصله أو الامور إلى نصابها تعويضا كافيا عن الضرر الناتج عن إنتهاك قواعد القانون الدولي[2] .

(١) راجع في ذلك استاذنا الدكتور/ محمد سعيد الدقاق – شروط المصلحة في دعوى المسئولية الدولية – المرجع السابق – ص ١٩٣ .

(٢) راجع استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق – ص ١٩٤ .
وأنظر أيضاً :

Ginks Wilfred, the General Welfare as a legal interest, juset societas, Essays in tribute to W.Friedmann, Nifj-off the lague Boston-London, 1979, PP 21, 24.

ويؤكد جانب من الفقه الدولي – من انصار هذا الاتجاه – « أنه ثمة اتجاه واضح في الفكر القانوني الدولي نحو الممايزة في اطار العلاقات الدولية بين المصالح الذاتية للدول وبين المصالح الاجتماعية ، ممايزة يظهر اثرها بوضوح فيما تم تقنينه بالفعل من قواعد موضوعية واردة في ميثاق الامم المتحدة المتعلقة بحفظ الامن والسلم الدوليين ، وحقوق الانسان وما استكملته في هذا الصدد من قواعد تضمنتها الاعلانات المتعاقبة للجمعية العامة للامم المتحدة متعلقة بحق تقرير المصير وبالعلاقات الودية بين الدول والتعاون بين الدول ... الخ .

وهذه الممايزة تكتمل لها كافة آثارها إذا ما قدر لمشرع قانون المسئولية الذى تعده لجنة القانون الدولي في الوقت الحاضر ، وما قد ينجم عنه من الممايزة في اطار النظام القانوني للمسئولية الدولية بين الاخلال بمصلحة ذاتية لدولة ما ، وعندئذ تصبح هذه الاخيرة وحدها صاحبة الصفة في النهوض لحمايتها بموجب دعوى المسئولية والاخرى اجتماعية ، وهذه ينبغي أن يناط بالدول كلها (صفة) الدفاع عنها أمام محكمة العدل الدولية في الاطار الذى اردنا أن نوسدها فيه باعتبارها الجهاز القضائي للمجتمع الدولي[1] .

إذا كان هذا هو موقف الفقه من حماية قواعد القانون الدولي وترتب المسئولية الدولية تجاه الدولة المنتهكة لهذه القواعد . الامر الذى جعلنا نسبغ هذه الحماية على حقوق الاقليات التى تمثل – بلا شبهة – التزامات دولية على عاتق الدولة في مواجهة رعاياها . وانتهينا إلى توافر عنصر المصلحة لدولة ما أو مجموعة من الدول في المجتمع الدولي في تحريك دعوى المسئولية الدولية قبل الدولة المنتهكة لحقوق الاقليات من رعاياها . إلا أن الامر لا يستقيم إلا بامعان النظر في الافعال غير المشروعة المستوجبة ترتيب تلك المسئولية . سواء أكانت صادرة عن السلطة التشريعية أو التنفيذية أو القضائية في دولة ما .

وبمعنى آخر فإن تحريك دعوى المسئولية الدولية له في الحقيقة وجهان

(١) راجع استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق – ص ٢٣٨ .

كلاهما لعملة واحدة – احدهما هو صاحب المصلحة في تحريكها والاخر هي الافعال غير المشروعة المستوجبة تحريكها .

وقبل الخوض في هذه الجزئية نرى من الضروري ، وتأكيدا لما إنتهينا إليه فيما سبق أن نعرض لموقف القضاء الدولي من توافر عنصر المصلحة لتحريك دعوى المسئولية الدولية بالقدر الذى يخدم فكرة البحث .

١٨٢ – القضاء الدولي والمصلحة الاجتماعية :

جلي بالبيان أن للقضاء الدولي اسهاماته العديدة التى يمكن من خلالها استخلاص نتيجة هامة مفادها الاعتراف للدول بتوافر المصلحة التى تبرر تحريك وقبول دعوى المسئولية بغية احترام قواعد القانون الدولي – الشرعية الدولية – على الأقل في احوال معينة ، بمعنى أنه إذا تعلق الامر بمصلحة إجتماعية ، فإن اية دولة يمكن لها ممارسة رخصة اللجوء إلى القضاء الدولي لتحريك دعوى المسئولية ضد الدولة التى تنتهك القواعد القانونية التى تحمى مجموعة من المصالح[1] .

ولعل السوابق القضائية الدولية في هذه الحقبة من الزمان والتي نستخلص منها المبادىء القضائية التي تخدم فكرة هذا البحث ، تؤكد تطورا ملحوظاً في اتجاه القضاء الدولي نحو ارساء مبدأ هام مفاده توافر المصلحة لدى الدول كافة في الزود عن القواعد القانونية الدولية إذا ما انتهكت من قبل دولة ما ، وتخويلها الحق في اقامة الدعوى أمام القضاء الدولى حتى ولو لم يعيد بها ضررا مباشرا من جراء هذا الانتهاك . وقريب هذا المعنى من دعوى الحسبة في الشريعة الاسلامية ، والدعوى الشعبية التى عرفها القانون الروماني كما عرفتها بعض الدول الاشتراكية على نحو ما سوف نوضحه في السطور التالية . وإن كان لا يصل إلا حد اعتراف القضاء الدولي بدعوى الحسبة في كافة الاحوال بل قصرتها محكمة العدل الدولية على حالة إنتهاك قاعدة قانونية

---

(١) استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق – ص ١٩٤ ، ٢١٦ .

دولية عامة[1] . ونتناول بايجاز ما انتهت إليه محكمة العدل الدولية في قضيتين شهيرتين كان لهما أبلغ الأثر في ارساء المبدأ سالف الذكر وهما قضية جنوب غرب افريقيا ، وقضية شركة برشلونة لالآت القطر والانارة – وذلك على سبيل المثال .

١٨٣ – قضية جنوب غرب افريقيا :

تتحصل واقعات هذه القضية في أن كل من دولتى اثيوبيا وليبيريا اقامتها امام محكمة العدل الدولية ضد جمهورية جنوب غرب افريقيا في نوفمبر سنة ١٩٦٠ (باعتبارهما الدوليتين الافريقيتين اللتين كانتا في عضوية عصبة الامم وقت ابرام اتفاق الانتداب) ازاء رفض الاخيرة أن تحول نظام الانتداب الذى كانت تمارسه على اقليم جنوب غرب افريقيا إلى نظام الوصاية اعمالا لاحكام ميثاق الامم المتحدة ووصولا لمساعدتها للحصول على استقلالها ، إلا أن جمهورية جنوب غرب افريقيا رفضت ذلك وواصلت سياستها نحو ضم الاقليم فضلا عن ممارستها لسياسة التفرقة العنصرية قبل سكان الدولة .

واستهدفت الدولتان من اقامة الدعوى الحصول على حكم بادانة جنوب افريقيا قانونيا وذلك بعد أن اصدرت الامم المتحدة العديد من القرارات التى تدين هذه السياسة على الصعيد السياسي الدولي .

ولقد تصدت محكمة العدل الدولية للقضاء فى هذه الدعوى على مرحلتين الاولى عام ١٩٦٢ حيث فصلت في المسائل الاولية والدفوع

---

(١) قيل – وبحق – انها القاعدة الدولية الآمرة ، على النحو الذى عرفته المادة ٥٣ من معاهدة فينا الصادرة في ١٩٦٩ بقولها أنها هى (القاعدة التى تم قبولها والاعتراف بها من الجماعة الدولية برمتها » .

أنظر في ذلك استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق – المرجع السابق ص ٢٢٠ ولسيادته ايضا – سلطان ارادة الدول في ابرام المعاهدات الدولية بين الاطلاق والتقيير – دار المطبوعات الجامعية بالاسكندرية سنة ١٩٧٧ ص ٣٧ وما بعدها .

واستاذنا الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – بعض الاتجاهات الحديثة في القانون الدولي – منشأة المعارف بالاسكندرية – سنة ١٩٧٤ ص ٥٢ وما بعدها .

والثانية عام ١٩٦٦ حيث فصلت المحكمة في موضوع الدعوى وانتهت إلى رفضها ، تأسيسا على انتفاء المصلحة لدى الدولتين في اقامة الدعوى بمقولة عدم وجود نوع من رقابة الشرعية في اطار القانون الدولي يمارس اعضاء المجتمع الدولي ، بمعنى أن القانون الدولي لا يعترف بدعوى الحسبة أو الدعوى الشعبية التي يدافع فيها اعضاء المجتمع الدولي عن المصلحة العامة لهذا المجتمع حتى ولو لم يلحق بهم ضرر نتيجة إنتهاك حق من حقوقهم الذاتية(١) .

وجدير بالذكر أن هذا الحكم أثار جدلا فقهيا واسع النطاق كان لاسهامات القضاه والفقهاء الذين أدلوا بدلوهم فيه ابلغ الأثر في تطور موقف المحكمة الدولية في حكم برشلونة الذى سوف نعرض له في البند التالي(٢) . والذى انتهى إلى عدم اشتراط الضرر المادى الملموس . أو توافر

---

(١) انظر في ذلك ما تقول به المحكمة :

"Cet argument revient à dire que la cour devrait admettre une sorte d'actiopopularis ou un droit pour chaque membre d'une collectivité d'ententer une action pour la défense d'une interêt public. S'il se peut que certains systémes de droit interne connaissent cette notion, le droit international tel qu'il existe actuellement ne la reconnait pas et la cour ne sauraity voir un des principes généraux du droit mentionnés à l'article 38 s IC, de son statut."

(٢) جدير بالذكر أن اعضاء محكمة العدل الدولية الذين اصدروا هذا الحكم قد انقسموا فيما بينهم إلى فريقين متساويين ولم يصدر الحكم إلا بترجيح الجانب الذى فيه الرؤيسي .

راجع في مناقشة هذه الاراء والتعليق عليها استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق في بحثهم القيم – المرجع السابق – ص ١٩٩ وما بعدها ، حيث انتهى سيادته في معرض تعليقه على هذا الحكم إلى أن ثمة تناقضا واضحا بين موقف المحكمة في حكمها الصادر سنة ١٩٦٢ عندما تصدت للمسائل الاولية والشكلية وحكمها الصادر في موضوع النزاع في شقة الثاني سنة ١٩٦٦ برفض الدعوى تأسيسا على انتفاء مصلحة رافعيها حيث يرى سيادته أن المحكمة حين قبلت الدعوى سنة ١٩٦٢ وأصدرت حكمها بهذا الصدد فقد نال هذا الشق حجية الامر المقضى به ، إلا أنها عادت ولم تحفل بهذه الحجية في حكمها الصادر سنة ١٩٦٦ بمقولة عدم توافر المصلحة ورفض الدعوى تأسيسا على ذلك . فضلا عن أن المحكمة خلطت بين مفهوم توافر المصلحة في الدعوى وقبولها اياها ابتداءا في حكمها الصادر سنة ١٩٦٢ ثم عادت ونفت هذه المصلحة في الحكم الصادر سنة ١٩٦٦ على الرغم من أن جمهورية جنوب افريقيا لم تدفع =

المساس بمصلحة شخصية مباشرة ، بل يكفي توافر المصلحة الاجتماعية لتقوم دولة ما بتحريك دعوى المسئولية الدولية حماية لقواعد القانون الدولي في حالة معينة متى كانت تمس مجموعة معينة من المصالح الاجتماعية .

وفي رأينا أن مصالح وحقوق الاقليات في أية دولة كائنة ما كانت لا شبهة في اعتبارها من المصالح الاجتماعية التى تهم المجتمع الدولي سيما وقد نظمتها المواثيق الدولية على نحو ما سلف بيانه ، فضلا عن عدم خلو دولة من الاقليات ، أو كما سبق القول من أن نظرية الدولة النقية سكانيا محض فرض نظري بحت . وبالتالي تكون لاية دولة عضو في المجتمع الدولي أن تعتبر

= بهذا الدفع في المرحلة الثانية من الدعوى ومن ثم تكون المحكمة قد قضت بما لم يطلبه الخصوم .

ويؤيد سيادته تدعيما لرأيه في تحقيق المصلحة الاجتماعية لدى الدول في تحريك دعوى المسئولية حالة انتهاك الشرعية الدولية أو قواعد القانون الدولي إلى ما انتهى إليه القاضى (تناكا) الذى يقف مناهضا لما انتهت إليه المحكمة ويرى – وبحق – أن هناك طائفة من المصالح العامة والمشتركة أو ما تسمى بالمصلحة الاجتماعية يمكن على اساسها تحريك دعوى المسئولية الدولية بغية حماية الشرعية الدولية خاصة تجاه تلك المبادىء التى ترسخت على مدى السنين في المجالات الانسانية ومبادىء العدالة الاجتماعية والتى أخذ القانون الدولي في الاهتمام بها على اعتبار انها من الامور التى لا غنى عنها لتحقيق السلام في ارجاء المعمور ، مثل الجهود التى تبذل لمحاربة تجار الرقيق ، والمعاهدات المتعلقة بحماية الاقليات ، ومعاهدة منع ابادة الجنس البشري .

ولقد ذهب القاضى (تناكا) في رأيه السديد – إلى القول بأن « كافة اعضاء أى مجتمع إنساني – سواء على المستوى الوطني أو المستوى الدولي – له مصلحة في تحقيق العدالة الاجتماعية والحفاظ على طائفة معينة من المبادىء الانسانية كما أن الدولة العضو في منتظم دولي ما عهد إليه بتحقيق هذه الاهداف ويقوم بناؤه على هذه المبادىء لها – بالضرورة – مصلحة قانونية في احترام قواعد القانون الدولي المتعلقة بهذه الامور ، بل أن الحفاظ على هذه المصلحة يوجب عليها أن تصبح معنية بمواقف الدول الاخرى فى هذه الاهداف والمبادىء خاصة إذا كانت هى الاخرى اعضاء في ذات المنتظم أو اطرافا في نفس المعاهدة الدولية ، وباختصار فإن الدول يصبح لها مصلحة قانونية في أن تحترم كافة الدول الالتزامات التى يفرضها القانون الدولي عليها » .

راجع في ذلك الرأى الصادر عن القاضى (تناكا) في معرض تعليقه على الحكم سالف الذكر : C.I.J., 1966, 250 et SS.

وانظر ايضا في تأييد وترجمة هذا الرأى استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق المرجع السابق ص ٢١٠ وما بعدها .

الافئات على حقوق الاقليات في دولة أخرى فيه مساس بقواعد القانون الدولي وتتوافر معه المصلحة الاجتماعية وأن تفاوتت درجات الانتهاك من دولة إلى أخرى .

ولعل في قضية برشلونة ما يؤكد اقرار محكمة العدل الدولية لهذا المبدأ العام .

١٨٤ – قضية برشلونة : Barcelona Traction

تتحصل واقعات هذه الدعوى أنه في ١٢ فبراير ١٩٤٨ اصدر احد قضاة اقليم كاتلونيا بأسبانيا حكمها باشهار إفلاس شركة برشلونة لالآت القطر والانارة والقوى والحجز على كافة ممتلكاتها بفروعها المختلفة وبحل مجلس إدارتها وتنحية مديرها البلجيكي الجنسية ، ونظرا لان نسبة ٧٥٪ من اسهم الشركة مملوكة لمواطني الدولة البلجيكية فقد سعت الحكومة البلجيكية إلى تأمين وحماية حقوق مواطنيها لدى الدولة الاسبانية تارة بالمساعى الودية واخرى بالالتجاء إلى القضاء في ٢٣ سبتمبر سنة ١٩٥٨ حين لجأت لمحكمة العدل الدولية مطالبة اسبانيا بالتعويض عن الاضرار التى لحقت بمواطنيها نتيجة مخالفة العديد من اجهزة الدولة الاسبانية للقانون الدولي في مواجهة هؤلاء . وشطبت الدعوى سنة ١٩٦١ بناء على طلب بلجيكا لمعاودة المفاوضات الودية التى لم تجد نفعا ، ثم جُددت الدعوى مرة أخرى سنة ١٩٦٢ .

ولعل ما يهمنا في طرح هذا النزاع والاستناد إليه في بحثنا هو ما ارسته محكمة العدل الدولية من مبدأ هام في هذا الحكم حيث خلصت المحكمة إلى الاعتراف بوجود مجموعة من القواعد تهم المجتمع الدولي بوجه عام ويصبح لكافة اعضائه مصلحة قانونية في ضمان احترامها لانها تنتمي إلى القواعد القانونية التى تعتبر حجة على الكافة[1] .

---

(١) راجع في ذلك استاذنا الدكتور/ محمد السعيد الدقاق المرجع السابق ص ٢١٩ حيث أورد ما أكدته المحكمة في هذا الصدد بقوله أن (هذه الالتزامات تنبثق ليس فقط من القواعد الدولية المعاصرة التى تحرم اعمالا العدوان وابادة الجنس البشري وإنما ايضا من المبادىء والقواعد =

١٨٥ - نسبة الفعل المستوجب للمسئولية إلى الدولة :[(١)]

من المسلم به أن الدولة تسأل دوليا عن الافعال الصادرة منها بالمخالفة لالتزاماتها الدولية ، ومما لا شك فيه أن غالبية دول الجماعة الدولية قد صدقت على العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية وكذا الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، فضلا عن اتفاقية مكافحة جريمة ابادة الجنس البشري ، ومنذ التصديق عليها باتت قواعد دولية لا مراء فيها لكونها صادرة عن الفئة المسيطرة على الجماعة الدولية فهى بالاحرى قواعد دولية شارعة . فإذا ما ارتكبت الدولة بواسطة احدى سلطاتها الثلاث التشريعية أو التنفيذية أو القضائية افعالا بالمخالفة لتلك القواعد وبغية الافتئات على حقوق الاقليات فيها ، فإن تصرفها هذا يعد خرقا لقواعد دولية ، تتضرر منها الجماعة الدولية بأسرها بحسبانها صاحبة المصلحة في مواجهة هذا الفعل غير المشروع الذى يخل بقيمها ومصالحها ويثير بالضرورة الاهتمام الدولي (International Concern)

= المتعلقة بالحقوق الاساسية للانسان ، بما في ذلك حمايته من العبودية ، والتفرقة العنصرية ، بل أن بعضا من هذه الحقوق قد اصبحت جزءا من القواعد الدولية العامة حسبما جاء في الرأى الاستشارى الصادر من محكمة العدل الدولية سنة ١٩٥١ ص ٥٣ المتعلق بالتحفظات على معاهدة تحريم جريمة ابادة الجنس البشري ، كما أن بعضها الاخر قد تم اقراره بواسطة وثائق دولية عالمية أو شبه عالمية) .

راجع ايضا : C.I.J. Rec, 1970, P. 32 Parag. 34.

(١) من المسلم به أن سلطات الدولة الداخلية وإن كانت مستقلة في مواجهة بعضها البعض إلا أن هذا الاستقلال لا يعفى الدولة من المسئولية عن الانتهاكات التى قد ترتكبها احدى هذه السلطات ويكون من شأنها الاخلال بالتزامات دولية للدولة ذاتها وهذا ما قرره جانب من الفقه بقوله :

"Leurr indépendanc administrative n'est pas une exeuse pour la violation des obligations internationales de l'Etat." CF.M. Sorensen : General principles of international law. R.C.A.D.I. 1960 III Tom 101, P. 224.

١٨٦ - مسئولية الدولة بسبب اعمال سلطتها التشريعية :

من المسلم به - فقها وقضاءا - أن الدولة مسئولة عن كافة الافعال غير المشروعة دوليا الصادرة عن سلطتها التشريعية[١] .

وتقوم المسئولية الدولية هنا نتيجة القيام بعمل أو الامتناع عن عمل من جانب السلطة التشريعية ، ويتمثل العمل الايجابي في حالة اصدار السلطة التشريعية تشريعا تتعارض احكامه مع معاهدة سبق للدولة أن ابرمتها ، كما تقوم مسئولية الدولة في حالة العمل السلبي عندما تمتنع سلطتها التشريعية عن اصدار القوانين اللازمة لتنفيذ الالتزامات الدولية ، أو أن تتجاهل الغاء قانون يتعارض مع تلك الالتزامات الدولية للدولة[٢] . (كما لو امتنع البرلمان عن الموافقة على تشريع لابد من صدوره لتنفيذ معاهدة معاينة - انضمت إليها دولته أو كانت هى التى عقدتها - وكما لو امتنع عن الموافقة على اعتمادات مالية لابد منها لتنفيذ التزامات الدولة في المجال الدولي)[٣] .

---

(١) أنظر في ذلك :

— M.Sorensen ; General Principles of International Law, op.cit. P. 223

وأنظر أيضا

— William W.Bishop : General Course of public international law, R.C.A.D.I. 1965 II Tom 115, P.393.

إذ يؤكد في هذا الصدد :

"There must be internationally illegal conduct which can be attributed to the state, whether it be action by the legislative, excutive and administive, or judicial organs where they should have acted."

وأنظر أيضاً استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد - المرجع السابق ص ٣٤١

(٢) أ.د./ سموحى فوق العادة - المرجع السابق - ص ١٣٨ ، ١٣٩ ، استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد المرجع السابق ص ٤٣١ .

(٣) أنظر : Radhabind Pal, Crimes in international relations, University of Calcuta, 1955, P. 107.

إذ يؤكد في هذا الصدد :

"International delinquencies must not be confused with ←

فالاصل أن الدولة تسأل عن اعمال سلطتها التشريعية ، ومن ثم فهى تعد مسئولة إذا ما امتنعت تلك السلطة عن اصدار تشريع داخلي يعاقب على ارتكاب جرائم دولية مثل ابادة الجنس البشري Genocide ، إذ هى جريمة من الجرائم التى تستهدف بطبيعتها افساد النظام الاجتماعي الذى اقامه القانون الدولي ، وجرمته قواعده باعتبارها افعال تشكل جريمة دولية .

وجلى بالبيان أن الدولة عندما تتقاعس سلطتها التشريعية عن إصدار تشريع داخلي يعاقب على ارتكاب افعال الابادة الجماعية للاقليات ، أو الاستئصال الثقافي أو الاجتماعي لهم ، على نحو ما ورد بالمادة الثانية من اتفاقية مكافحة جريمة ابادة الجنس البشري الصادرة في ديسمبر سنة ١٩٤٨[(١)] . وحسبما تعهدت به الدول الموقعة عليها وفقا للمادة الخامسة منها[(٢)] أن تتخذ وفقا للاوضاع الدستورية الخاصة بكل منها التدابير التشريعية اللازمة لتحقيق وتطبيق احكام هذه الاتفاقية ، وعلى الاخص في تشريعاتها على العقوبات الجنائية الكفيلة بمعاقبة كل من يرتكب هذه الجريمة ، أو أى فعل من الافعال المنصوص عليها في المادة الثالثة من الاتفاقية[(٣)] فإنها تكون مسئولة دوليا عن

= international crimes-crimes against or crimes under international law.

(١) جرى نص المادة الثانية من اتفاقية منع ابادة الجنس البشري على أنه « يقصد بابادة الجنس في هذه الاتفاقية أى فعل من الافعال الاتية يرتكب بقصد القضاء كلا أو بعضا على جماعة بشرية بالنظر إلى صفتها الوطنية أو الانتوجرافية أو الجنسية أو الدينية ،

أ – قتل اعضاء هذه الجماعة .

ب – الاعتداء الجسيم على افراد هذه الجماعة جثمانيا أو نفسيا .

جـ – اتخاذ وسائل من شأنها اعاقة التناسل داخل هذه الجماعة .

هـ – نقل الصغار قسرا من جماعة إلى جماعة أخرى .

(٢) وتنص المادة الخامس من ذات الاتفاقية على أن « تتعهد الدول المتعاقدة بأن تتخذ وفقا للاوضاع الدستورية الخاصة بكل منها التدابير التشريعية اللازمة لتحقيق تطبيق احكام هذه الاتفاقية وعلى الاخص النص في تشريعاتها على العقوبات الجنائية الكفيلة بمعاقبة كل من يرتكب جريمة ابادة الجنس أو اى فعل من الافعال المنصوص عليها في المادة (٣) » .

(٣) جرى نص المادة الثالثة من الاتفاقية على أنه « تعتبر الافعال الاتية معاقبا عليها :

أ – ابادة الجنس .
ب – الاتفاق بقصد ارتكاب ابادة الجنس .

جـ – التحريض المباشر والعلني على ارتكاب ابادة الجنس .

د – الشروع في ابادة الجنس .
هـ – الاشتراك في ابادة الجنس . » .

اعمال سلطتها التشريعية لاخلالها بالتزام دولي ، بل وتعد مقترفة لمخالفة دولية لقواعد القانون الدولي التي وضعتها الارادة الشارعة (للفئة المسيطرة على الجماعة الدولية) .

وكما هو الشأن بالنسبة للعهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية ، والحقوق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الصادرين عام ١٩٦٦ واللذين وضعا موضع التنفيذ في مارس عام ١٩٧٦[1] .

وبامعان النظر في نص المادة الثانية من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية نجده يورد التزاما على الدول الأطراف فيه باحترام وتأمين الحقوق المقررة في هذا العهد ، وأن تتعهد كل دولة طرف فيه عند غياب النص في اجراءاتها التشريعية القائمة ، أو غيرها من الاجراءات باتخاذ الخطوات اللازمة طبقا لاجراءاتها الدستورية ولنصوص العهد من أجل وضع الاجراءات التشريعية أو غيرها اللازمة لتحقيق الحقوق المقررة في هذا العهد .

ثم جاء في المادة السابعة والعشرين منه على أنه « لا يجوز إنكار حق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات عنصرية أو دينية أو لغوية قائمة في دولة ما ، في الاشتراك مع الأعضاء الآخرين مع جماعتهم في التمتع بثقافتهم أو الاعلان عن ديانتهم واتباع تعاليمهما أو استعمال لغتهم » ويعتبر هذا الميثاق هو الوثيقة الوحيدة الصادرة عن منظمة الامم المتحدة التى خصصت مادة تتعلق بحقوق الاقليات – بصفة خاصة – ومشيرة إليها صراحة[2] .

ومفاد ما تقدم أن هذه النصوص تورد التزاما على الدول بوجوب ضمان حقوق الاقليات بما يسمح لتلك الاخيرة بممارسة هذه الحقوق وينبغي

---

(١) صدر العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية بقرار الجمعية العامة للامم المتحدة رقم ٢١/١٢٠٠ في ١٩ ديسمبر سنة ٦٦ ودخل حيز النفاذ في ٢٣ مارس عام ١٩٧٦م وقد صدقت مصر على الميثاق في ١٤ أبريل عام ١٩٨٢ ولكنها لم تصدق على البروتوكول الاختياري الملحق به الذى يقر للافراد الحق في التقدم بشكاوى للجنة حقوق الانسان المنشأة بمقتضى الميثاق .

(٢) أنظر في ذلك د. عزت سعد السيد – حماية الاقليات في ظل التنظيم الدولي المعاصر – المجلة المصرية للقانون الدولي – سنة ١٩٨٦ ص ٥٢ .

تفسيرها على أنها مكملة لنص المادتين ٢/١ ، ٢٦ من العهد الدولي[1] . ومن ثم يمكن القول أن هذه النصوص تستهدف منع التمييز في التشريعات الداخلية للدولة كما تلقي على عاتق الدولة التزاما بأن تصدر تشريعات داخلية ضرورية مانعة للتمييز[2] .

وسواء أكان هذا التمييز مبنياً على تشريع داخلي صدر فعلا أو تمييز مؤسس على الواقع[3] فإن طبيعة هذا الالتزام وإن كانت تبدو في ظاهرها إلتزاماً سلبياً لأن المادة ٢٧ صدرت بعبارة « لا يجوز انكار حق الأشخاص... » إلا أنه في الحقيقة التزاما ايجابيا تلتزم بمقتضاه الدولة أن تصدر من تشريعاتها الداخلية ما يحقق هذه الالتزامات ويضمن ممارسة هذه الحقوق ، أو تقوم الدولة بالغاء التشريعات التى تناهض هذه الالتزامات ولا يعد ذلك مساسا بسيادة الدولة وحريتها في إصدار ما تشاء من تشريعات خاصة برعاياها . إذ عليها في نفس الوقت التزاما دولياً بأن تراعى عدم تعارض هذه التشريعات مع قواعد القانون الدولي[4] . فإن هي لم تراع ذلك كانت مسئولة عن كان ما يترتب على ذلك من مساس بقواعد القانون الدولي ، وتتوافر بهذه الفعل غير المشروع المصلحة الدولية لأية دولة أو مجموعة من الدول في تحريك دعوى المسئولية الدولية .

وكما تقوم المسئولية الدولية بامتناعها عن اصدار تشريع يجب عليها اصداره

---

(١) تنص المادة ٢٦ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على « جميع الاشخاص متساوون أمام القانون ومن حقهم التمتع دون تمييز بالتساوى بحمايتهم . ويحرم القانون في هذا المجال أى تمييز ويكفل لجميع الأشخاص حماية متساوية وفعالة ضد أى تمييز سواء كان ذلك على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو غيره أو الأصل القومى أو الاجتماعي أو الملكية أو صفة الولادة أو غيرها » .

(٢) د. عزت سعد السيد المرجع السابق ص ٥٩ وما بعدها .

(٣) Vierdag-E. The concept of discrimination in international law - La Hague-Nihoff, 1973. P.P. 16 ets.

(٤) استاذنا الدكتور/ على صادق أبو هيف – القانون الدولي العام – منشأة المعارف – اسكندرية المرجع السابق ص ٢٦٣ .

والاستاذ الدكتور/ حامد سلطان والاستاذة الدكتوره/ عائشة راتب والاستاذ الدكتور/ صلاح الدين عامر – المرجع السابق ص ٣٠٨ .

وفقا لالتزاماتها الدولية ، فإنها تكون مسئولة أيضاً في حالة إصدار تشريع يقرر حرمان فئة من رعاياها من بعض الحقوق الاساسية الواجب تمتعهم بها ، أو تجريدهم من أملاكهم أو حظر اقامتهم في أماكن معينة أو تحديد اقامتهم في مناطق احتجاز لكونهم ينتمون إلى جنس أو لون أو دين أو لغة أو ثقافة معينة تغاير غالبية الشعب أو الفئة المسيطرة في الدولة كما هو الشأن في جنوب أفريقيا ، وما تتبعه سياسة الأبارتيهد المبنية على فكرة علو الجنس الابيض على نحو ما سلف بيانه في القسم الاول من الرسالة[١] .

١٨٧ – مسئولية الدولة عن اعمال سلطتها التنفيذية :

من المجمع عليه في فقه القانون الدولي أن الدولة تعتبر مسئولة عن تصرفات جميع موظفيها دون تمييز بين السلطات المركزية والسلطات الاقليمية ، أو بين كبارهم وصغارهم ولذلك يرى البعض أنه لا قيمة للنظرية السائدة في بعض دول امريكا اللاتينية القائلة بأن تصرفات صغار موظفي الدولة لا تثير المسئولية الدولية[٢] .

(١) فقد اصدرت حكومة جنوب افريقيا العديد من القوانين منها القانون رقم ٤١ لسنة ١٩٥٠ الذى يعطى الحكومة (الاقلية البيضاء) الحق فى أن تحتفظ بمناطق لجماعات البيض والملونين من الافريقيين بغية فصل هذه الجماعات في مناطق متميزة عن بعضها خص البيض مساحة ٨٧٪ من الاقليم والافريقيين (السكان الاصليين) ١٣٪ من مساحة الاقليم وسميت المناطق الاخيرة بالمحتجزات «Reserves» كما أصدرت الحكومة العديد من التشريعات بقصد حرمان الغالبية السوداء من الحقوق التى تتمتع الاقلية البيضاء من الحق في تكون نقابات أو الانضمام إليها ، وحرمان الافريقيين والملونين من الفرصة المتساوية فيما يختص بالتدريب اللازم للمستويات العليا من الوظائف ، وحرمانهم أيضا من اختيار العمل المناسب إذ تمارس حكومة الاقلية البيضاء ما يسمى بسياسة الاحتجاز الوظيفي Jop reservation حيث تحتجز الاعمال الفنية ذات المهارة وذات الاجر المرتفع للبيض وحدهم بينما يترك للافريقيين الاعمال غير الفنية ذات الاجر المنخفض .

ولمزيد من التفصيل انظر تصريح مكتب العمل الدولي بجنيف بشأن سياسة التفرقة العنصرية سنة ١٩٦٤ ص ١ ، ٩ ، ١٤ .

وأنظر أيضاً الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – ازمة حقوق الانسان في جنوب افريقيا – الهيئة العامة للكتب والاجهزة العلمية – مطبعة جامعة القاهرة – سنة ٧٠ ص ٥٠ وما بعدها .

(٢) د. سموحي فوق العادة – المرجع السابق – ص ٢٦٦ ، الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – القانون الدولي العام – المرجع السابق ص ١٤٠ .

ولعل مسئولية الدولة عن اعضائها وممثليها تنطلق من مقدمة مفادها أن اعضاء الدولة وممثليها بوصفهم ادواتها في التعبير عن ارادتها القانونية ، مما يتعين معه الا تنسب هذه التصرفات إلى اشخاصهم ، شريطة أن تكون هذه الاعمال والتصرفات قد صدرت من عضو من اعضاء الدولة بوصفه ممثلا للدولة لا بوصفه فردا من الافراد العاديين[1] ، أو بمعنى آخر أن يكون التصرف قد صدر بحكم قيامه بوظيفته أى بسبب الوظيفة أو بمناسبتها[2] .

وجدير بالذكر أن الرابطة الوظيفية بين الشخص والدولة تحكمها قواعد القانون الداخلي ، بينما تعتبر تصرفات الموظف أو عضو الدولة المتعلقة بهما وظيفته معبرة عن الارادة القانونية للدولة على الصعيد الدولي ، ومن ثم تنسب افعال هؤلاء إلى الدولة كعضو في الجماعة الدولية[3] وسواء صدر التصرف من ممثل في حدود اختصاصه أو تجاوز ذلك فإن العرف الدولي جرى على أن ينسب تصرفه إلى الدولة التى تتحمل تبعة المسئولية متى كان هذا التصرف عملا غير مشروع دوليا ، باعتبار أن التصرف صادر من العضو ممثل الدولة بوصفه اداة التعبير عن ارادة الدولة . كما تسأل الدولة دوليا عن اعمال سلطتها التنفيذية سواء كانت إيجابية أو سلبية ، متى كان اتخاذ هذه الاجراءات أو الافعال المتمتع عن اتخاذها تعد امرا مخالفا لالتزام

= وفي نفس المعنى استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق ص ٤٣٢ .

وأنظر أيضاً : L'affaire Margret Roper et Gerturde Parker Massey,
Commission Etats Unis-Mexiques R.S.A. To IV, P. 145 et 155.
Youri Rechetov, Responsabilite for violations of Human Rights, Op.Cit. p.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"This individual criminal responsibility constitutes the basis for the responsibility of the state since the conduct of persons acting in fact on behalf of the stat shall be considered as an act of the stat under international law and such conduct entails the international responsibilites of that stat."

(١) الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان والاستاذة الدكتوره عائشة راتب والاستاذ الدكتور/ صلاح الدين عامر – المرجع السابق – ص ٣٠٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٥ .

دولي سبق للدولة أن تعهدت به قبل دولة اخرى أو مجموعة من الدول ، حتى ولو كان هذا الاجراء مطابقاً للقوانين الوطنية ولكنه يخالف التزام دولي[1] ، وفي نفس الوقت – بدهي – أن الدولة لا تسأل عن أعمال وتصرفات ممثليها إذا وقعت بصفتهم الشخصية البحته ، أى ليست بسبب أو بمناسبة الوظيفة . أى منبته الصلة بالوظيفة ، أخذ مجمع القانون الدولي بهذا النظر[2] على أننا لا نساير ما إنتهى إليه مجمع القانون الدولي على اطلاقه ، ويرجع ذلك – بالدرجة الاولى – إلى أن رعايا الدولة من الاقليات إذا ما انتهكت السلطة التنفيذية حقوقهم فالملاذ امامهم هو اللجوء للسلطة القضائية داخل دولتهم. فإذا ما صادرت السلطة التنفيذية صحيفة لاقلية معينة أو اغلقت دارا للتعليم أو العبادة خاصة بأقلية معينة ، أو صادرت حقهم في الاجتماع داخل ناديهم أو غلقه أو .. الخ ، فإن مثل هذه التصرفات التى تصدر عن السلطة التنفيذية في الدولة أو جهة الادارة فيها لا ترتب في حد ذاتها المسئولية الدولية والا صار الحبل على الغارب أمام الاقليات إذا ما تعرضت مصالحهم داخل الدولة بالانتهاك من قبل السلطة التنفيذية – إذ يمكن للاقلية أن تلجأ في هذه الحالة إلى السلطة القضائية في الدولة المعنية كملاذ يدافع عن حقوقهم القانونية والدستورية . فلا يعني احترام حقوق الاقليات أن تكون هذه الاقليات فوق النظام العام داخل الدولة أو على حساب ممارستها لسيادتها واختصاصها الشخصى قبل رعاياها على النحو

---

(١) الاستاذ الدكتور/ على صادق ابو هيف المرجع السابق ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ واستاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – اصول القانون الدولي العام – القاعدة الدولية – الدار الجامعية – اسكندرية سنة ١٩٨٤ ط ٦ ص ٤٣٢ .
وأنظر أيضاً : Louis Cavaré : Le droit international public positif, Tome II, op.cit. PP. 438 ets.

(٢) استاذنا الدكتور/ على صادق ابو هيف – المرجع السابق ص ٢٧٠ .
وقد اخذ بهذا الرأى مجمع القانون الدولي في قرار اجتماع لوزان سنة ١٩٢٧ حيث نص في فقرته الاخيرة من المادة الاولى على « تترتب المسئولية الدولية للدولة عن الاعمال التى تقع من موظفيها خارج حدود اختصاصهم ، مادام أن هؤلاء الموظفين قد قاموا بها باعتبارهم احدى هيئات الدولة الرسمية ، واستخدموا الوسائل التي تحت تصرفهم بصفتهم هذه » .

الذى لا يتعارض وأحكام القانون الدولي[1] فطالما حدد دستور الدولة كيفية ممارسته هذه الحقوق وسبل حمايتها ، فإن انتهاك السلطة التنفيذية لهذه الحقوق لا يثير بمفرده المسئولية الدولية إذ لازال النظام العام في الدولة يرسم خطى حماية هذه الحقوق بالالتجاء إلى القضاء الوطني .

وهكذا نخلص إلى أن انتهاك السلطة التنفيذية في دولة ما لحقوق الاقليات من رعاياها لا يثير بمفرده المسئولية الدولية .

١٨٨ - مسئولية الدولة عن اعمال سلطتها القضائية :

من المسلم به أن تسأل الدولة عن الاحكام التى تصدرها محاكمها إذا كانت هذه الاحكام متعارضة مع قواعد القانون الدولي ، ولا ينال من ذلك أن تدفع المسئولية احتجاجا بمبدأ استقلال القضاء أو احترام حجية الاحكام أو قوة الشيء المحكوم فيه ، إذ أن مجال هذه الدفوع هو العلاقة بين سلطات الدولة بعضها البعض ، ولا شأن للقانون الدولي بمثل هذه العلاقة[2] .

---

(١) يؤكد الاستاذ الدكتور/ محمد حافظ غانم انه لا تعارض بين مسئولية الدولة وفكرة السيادة بقوله « أن الدولة لا تتمتع بالحصانة وفقا لاحكام القانون الدولي بالنسبة إلى كل الاعمال التى تقوم بها وفقا لسيادتها القومية ، وأنه من الممكن أن تسأل الدولة عن بعض اعمالها إذا كانت هذه الاعمال تعتبر غير مشروعة وفقا لاحكام القانون الدولي ، ولا يمكن حينئذ الاحتجاج بفكرة السيادة القومية لان قواعد القانون الدولي تقيد من هذه السيادة ، والقول بغير ذلك يؤدى إلى نتائج غاية في الخطورة لان انتفاء المسئولية الدولية على رغم تعارضها مع فكرة السيادة من شأنه اطلاق يد الدولة في مخالفته التزاماتها المقررة وفقا لقواعد القانون الدولي دون أن يمكن مؤاخذتها على ذلك ، وهو أمر يهدم القانون الدولي من أساسه ويخل بالطبيعة الالزامية لقواعده » .

أنظر للمؤلف - المسئولية الدولية - محاضرات معهد الدراسات العربية العالمية سنة ١٩٦٢ ص ١٦ ، ١٧ ، ٢٠ .

(٢) الاستاذ الدكتور/ على صادق أبو هيف - القانون الدولي العام - المرجع السابق - ص ٢٦٥ .
والاستاذ الدكتور/ حامد سلطان - الاستاذة الدكتوره/ عائشة راتب - الاستاذ الدكتور/ صلاح الدين عامر - المرجع السابق ص ٣١٢ .
وأنظر أيضاً :

M.Sorensen, General principles of International Law, op.cit. P. = 224.

وتتجلى صورة مسئولية الدولة عن اعمال سلطتها القضائية إذا ما وقع منها ما اصطلح على تسميته انكار العدالة «**Déni de justic**»[1] .

وإذا كان الاصل في جريمة انكار العدالة أنها تتعلق بحماية الاجانب المقيمين على اقليم دولة ما ، فإن هذه الحماية – من وجهة نظرنا – لابد وأن تمتد مظلتها لحماية رعايا الدولة ذاتها من باب أولى وخصوصا الاقليات فإذا ما ارتكبت هذه الجريمة من قبل السلطة القضائية في دولة ما باضطهادها الاقلية أو الاقليات المنتمية لجنس أو دين أو لغة أو ثقافة معينة ومنعتها من المثول أمام محاكمها ، أو اصدرت في مواجهتها احكام جائرة واضح فيها الميل الشديد والعسف بحقوقهم ، أو تراخت في اصدار الاحكام أو الفصل في قضاياهم لمدد غير معقولة لكونهم اقلية ، فمثل هذا المسلك يعد بالضرورة انكارا للعدالة يستوجب قيام مسئولية الدولة سيما وأن السلطة القضائية هى الملاذ لجميع المواطنين الذى يتحتم أن يكونوا أمام القانون والقضاء سواء ، فإذا كان الاجنبي يتمتع بهذه الحماية قبل السلطة القضائية ، فمن باب أولى الاقلية الوطنية داخل الدولة . والقول بغير ذلك فيه تمييز للاجنبي عن الوطني وهو أمر يخالف المنطق والعقل .

وأيا ما كان تصورنا نحو تحريك دعوى المسئولية الدولية أو الافعال المنسوبة للدولة والتى تستوجب تحريك تلك الدعوى فإنه مما لاشك فيه أن

= إذ يقرر في هذا الصدد :

"Leur indépendance administrative n'est pas ane excuse pour la violation des obligations internationales de l'Etat."

(١) لمزيد من التفصيل راجع استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص ٤٣٢ واستاذنا الدكتور/ على صادق ابو هيف – المرجع السابق ص ٢٦٨ والاستاذ الدكتور/ حامد سلطان والاستاذة الدكتوره/ عائشة راتب والاستاذ الدكتور/ صلاح الدين عامر – المرجع السابق ص ٣١٥ .

وأنظر أيضاً : William. W.Bishob, General Course of public international law, R.C.A.D.I. 1965 II, T. 115, PP. 397, 398.

حيث يفرق الفقيه بين مفهوم انكار العدالة بمعناه العتيق والخطأ فى الوقائع أو التقرير أو التفسير .

قواعد المسئولية الدولية لما تتبلور بعد بصدد حقوق الاقليات ، وهو أمل نرجوه ومن ثم يكون المحك الاساسي لحل هذه المسألة – فى تصورنا – يندرج تحت فكرة التدخل الانساني .

ولما كان اقتراحنا المتواضع يشكل نقطة هامة ازاء الجمود في النظام الاساسي لمحكمة العدل الدولية الذى يقف إختصاصها عند المنازعات التى تتفق الدول المعنية على عرضها أمامها – كأصل عام – نجد لزاما علينا أن نفرد الفصل التالي من هذا الباب لفكرة التدخل الانساني لعلنا نجد فيها الملاذ لحماية حقوق الاقليات قبل دولهم .

الفصـــل الثانـــي

التدخل الانساني لحماية الاقليات

١٨٩ - تمهيـــد :

يعتبر موضوع التدخل الانساني من ادق الموضوعات التى أثارت جدلا فقهيا منذ ظهوره على مسرح الأحداث الدولية ، فقد انقسم الفقه بين مؤيدين للتدخل الانساني ، ومعارضين له .

ولعل السبب الجوهري في احتدام الخلاف الفقهى حول مدى مشروعية التدخل الانساني لحماية الاقليات ومن له هذا الحق ، وأسبابه وضوابطه ، هو تعلقه بسيادة الدولة واستئثار جهة الحكم بها لكافة اختصاصات السلطة ومظاهرها وممارستها لاختصاصها الشخص والاقليمي قبل رعاياها دون ما خضوع لجهة أعلى ، ودون ما مشاركة من أى جهات مماثلة أو أدنى داخليا أو خارجيا ، أى فى حرية شبه مطلقة لا يحدها حد سوى الخضوع لقواعد القانون الدولي(١) التى استقرت قواعده على وجوب عدم التدخل في شئون دولة ما ، مع المساواة في السيادة بين الدول . وإذا كانت هذه هى القاعدة العامة في القانون الدولي فإن ثمة استثناءات من الأصل العام تخول التدخل ، مثل التدخل الجماعي طبقا لميثاق الامم المتحدة وفقا لاحكام الفصل السابع الذى أعطى مجلس الأمن الحق في اتخاذ التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدوليين . وهو الاستثناء الوارد على المادة الثانية فقرة ٧ من الميثاق – على نحو ما سلف عرضه – والتدخل حماية لحقوق ومصالح رعايا الدولة في البلاد الأجنبية وأهم صوره الحماية الدبلوماسية(٢) .

---

(١) انظر استاذنا الدكتور محمد سامي عبد الحميد – المرجع السابق – ص ١٦٤ ، ص من هذه الرسالة .

(٢) (يبرر الحماية الدبلوماسية وجود تصرف غير مشروع من وجهة نظر القانون الداخلي وكذا القانون الدولي . أن الحماية الدبلوماسية اجراء استثنائي لا يستحسن الالتجاء اليه إلا إذا ثبت =

والتدخل دفاعا عن الذات في حالة الدفاع الشرعي أعمالا لأحكام المادة ٥١ من الميثاق .

والتدخل في حالة ما إذا كانت الدولة المتدخل في شأنها قد ارتكبت جرما كبيرا انتهاكا لاحكام القانون الدولي[(١)] .

وجدير بالذكر أن هذه الانماط من التدخل تتم وفقا لاحكام ميثاق الأمم المتحدة ، أو طبقا لقاعدة دولية لا تتعارض مع احكام الميثاق .

فإذا كانت هذه الاستثناءات مستقر عليها في القانون الدولي فإنه فيما يتعلق بالتدخل الانساني أو لاعتبارات انسانية – وهو ما نحن بصدد دراسته – فقد اضطراب الفقه بشأنه اضرابا كبيرا ، يرجع بالدرجة الأولى إلى حداثة المبدأ نسبياً ، إذا كانت ارهاصاته الاولى ترجع إلى عهد جروسيوس وفاتيل وويستليك[(٢)] .

ويعتبرالبعض أن التدخل الانساني نافذ المفعول من الناحية القانونية حين تعامل دولة ما شعبها بطريقة تنكر عليه حقوق الانسانية الأساسية وتهز ضمير البشرية ، ومن ثم تسمو الاعتبارات الانسانية على مبدأ عدم التدخل وتبرر اتخاذ قرار بالتدخل[(٣)] .

= أن وسائل الحماية العادية التى ينظمها القانون الداخلي لم تكن كافية ، وتجب أن تمارس في نطاق الاطار الذى يرسمه القانون الدولي لتسوية المنازعات الدولية) .
أنظر استاذنا الدكتور محمد طلعت الغنيمي – الغنيمي الوجيز في قانون السلام – المرجع السابق – ص ٣٢٤ .

(١) يطلق جانب من الفقه على هذا النوع من التدخل التدخل ضمن التدخل ، ويستمد هذا النوع شرعيته من أن التدخل الأول غير مشروع فتتدخل دولة أخرى .
أنظر في ذلك الاستاذ الدكتور محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق.– ص ٣١٥

(٢) **"International policy even before Grotius has been firmly and continuously for humanitrain intervention in those extreme cases where the most minimal of human rights were in jeopardy. The forceful intervention in such circumstances in the territory of another state is permissible."**
Laurie S. WISEBEG, Humantrian intervention, human rights journal. Vol. VII-1, 1974, P.87.

(٣) جيرهارد فان غلان – القانون بين الأمم – جـ ١ – تعريب عباس العمر – منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت – ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

ولاشك أنه بالنظر للممارسات الدولية التى تمت في هذا المضمار يسوقنا الكلام عن استخدام القوة بين الدول ، ومدى شرعية استخدامها في هذا النطاق . سيما إذا فشلت الجماعة الدولية في أن تتخذ تصرفا مناسبا ازاء المخطيء الذى تنكب الطريق السوى بغية اعادته إلى جادة الصواب . ومن ثم يبين مدى الارتباط بين التدخل دفاعا عن الانسانية وبين استخدام القوة وحق الدفاع الشرعي على نحو ما سوف نوضحه في البنود التالية ، وصولا لمدى شرعية التدخل الانساني دفاعا عن حقوق الاقليات التي تنتهك في دولة ما . إذ نستبعد من نطاق دراستنا التدخل دفاعا عن رعايا الدولة خارج اقليمها وهو ما يتكفل به نظام الحماية الدبلوماسية . وبديهي أيضاً استبعاد كافة أنماط التدخل الأخرى ، مع عدم اهمال مناقشة مدى الارتباط بين التدخل الانساني وحق الدفاع الشرعي حماية للاقليات من رعايا الدولة المتدخل ضدها التى تتهم بمعاملتهم معاملة فيها إنكار لحقوقهم الانسانية بشكل يصدم الضمير الانساني(١) . ومن ثم فإن دراسة هذا المبحث تتضمن العديد من النقاط التى تستهدف الوصول إلى مدى شرعية التدخل الانساني لحماية الاقليات فنعرض لموقف الفقه الدولي من التدخل الانساني لحماية الاقليات ، مع استعراض فكرة استخدام القوة في العلاقات الدولية وحق الدول في الدفاع الشرعي في ثنايا البحث ودون ما مصادرة على المطلوب فإن الارتباط جد وثيق – من وجهة نظرنا – بين التدخل الانساني لحماية الاقليات وحق الدفاع الشرعي .

ونخلص في نهاية البحث إلى وجهة نظرنا في شرعية التدخل الانساني كوسيلة من وسائل حماية الاقليات .

١٩٠ – ازالة غموض مصطلح التدخل الانساني وقصره على حماية رعايا الدولة المتدخلة في شئونها :

لا يخفى على الفطنة أنه توجد طائفتان من الاشخاص الذين يراد التدخل

(١) Oppenheim H. Lauter Pachet, International law, London 1955, P. 312.

لحمايتهم ، الطائفة الاولى هى مواطنو الدولة المتدخلة والمقيمون على إقليم الدولة المتدخل ضدها ، والطائفة الثانية هم رعايا الدولة المتدخل ضدها .

ولما كان من المسلم به أيضاً أن رابطة الجنسية هى العلاقة القانونية التى تربط بين الدولة ورعاياها ، والتى تحدد عنصر المواطنة في الدولة - كما أنها مناط حمايتهم وفقا لاحكام القانوني الدولي ، إذ تمارس الدولة اختصاصها الشخصى على مواطنيها وتنهض للذود عنهم سواء على اقليمها أو خارجه ، إذ تتمثل الحماية لهم خارج الاقليم فيما اطلق عليه الحماية الدبلوماسية ، ويحق لها التدخل للدفاع عن حقوق مواطنيها في الخارج إذا ما تعرضت حقوقهم للانتهاك ورغم وضوح هذه الفكرة إلا أننا نجد جانبا من الفقه الدولي يعتبر هذا التدخل تدخلا انسانيا .

فقد ذهب الفقيه Baxter إلى أن التدخل الانساني جائز بالنسبة لأى دولة شريطة أن يكون هدفها انقاذ مواطنيها الذين تتهدد حياتهم من جراء تصرفات دولة أخرى[1] .

ومن هذا المنطلق قرر هذا الفقيه في إجتماع Charlotes Ville سنة ١٩٧٢ أن التدخل الانساني يستهدف استخدام القوة المسلحة لدولة ما لحماية رعاياها من الموت أو الاخطار الفادحة ، وكذلك رعايا الدولة المتدخلة عن طريق ترحيلهم من أراضى الدولة الاجنبية .

---

(١) أوضح نويل Noel هذه الفكرة عندما قرر

"La legitime défense d'un Etat ne se limite pas à la protection de son territorie, elle s'étend à la defense de ses ressortissants se trouvant en territoire et ranger, lorsque leur vie est menacée et qu' une intervention s'avére indispensable pour parer p l'impuissance des autorités nationales."

أنظـر :

Jacques Noel, Le principe de non-intervention Théorie et pratique dan les relations interamericaines, Editons de l'universitéde Bruxelles, P. 150.

ويعد مسلك الدولة المتدخلة في غير هذه الظروف بمثابة انتهاك لسيادة الدولة الأجنبية[1] .

ويبين من استعراض وجهة نظر هذا الفقيه أنه قد خلط بين تدخل الدولة باستخدام القوة لانقاذ الرعايا في الخارج وبين موضوع هذا البحث المتعلق بالتدخل الانساني ، ويشاطر جانب آخر من الفقه الاتجاه سالف الذكر حيث أكد أن تدخل الدولة لإنقاذ رعاياها في الخارج يعد تدخلا انسانيا ، فقد قرر أنه (الواقع أننا لا نستطيع أن نحكم على كل تدخل بالقوة بأنه غير مشروع لمجرد استخدام القوة ، بغض النظر عن الظروف التى أحاطت به والتى كانت سببا في حصوله فلا يمكن مثلا أن نقول أن الدولة يجب عليها أن تقف موقف المتفرج من قتل رعاياها في دولة مجاورة إذا فشل المنتظم العالمي – المنظمة الدولية في أن يتحرك بالسرعة المناسبة ، إن هذا التدخل الانساني لا يمكن أن ينظر اليه على أنه مخالف للمبادىء العامة في القانون ، بل العكس هو الصحيح[2]...)

ومفاد الاتجاه سالف الذكر وضوحه التام في الخلط بين التدخل الانساني لحماية رعايا الدولة المتدخل ضدها وبين استخدام القوة لحماية رعايا الدولة المتدخلة .

وينتقد البعض – وبحق – هذا الخلط في المسميات مقررا (وحتى إذا كان مبدأ التدخل الانساني ما هو إلا وسيلة أخرى للتحدث عن الحق في حماية المواطنين فإن الخلط الناجم عن ثنائية التسمية يصبح قليل المغزى ، والمبدأ على هذه الصورة يشكل جزءا مستقرا من القانون الدولي[3] .

(١) R.B. Lillich, Humantrain intervention and United Nations, Virginia, Univ Press, 1973, P. 53.

(٢) الاستاذ الدكتور محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق – ص ٣١٧ ، ٣١٨ وأنظر أيضاً Gerard الذى أوضح جواز التدخل الانساني دفاعا عن رعايا الدولة في الخارج أو في اقليم اجنبي شريطة توافر عنصرين هما « التهديد الخطير للامن والسلم ، اشتراط ابلاغ مجلس الامن فوراً » .

Jacques Noel, op.cit, P. 150.

(٣) الدكتور محمد مصطفى يونس – النظرية العامة لعدم التدخل في شئون الدول – رسالة =

وعلى فرض التجاوز فإن تدخل دولة في شئون دولة أخرى لحماية رعاياها المقيمين لدى الأخيرة هو ما يتعلق بالحماية الدبلوماسية .

فإن المحكمة الدائمة للعدل الدولي قررت لدى نظرها لقضية خاصة بالحماية الدبلوماسية والاجراءات القضائية والمعروفة (Penevezys-Saldutiskis) « أن الاهتمام بقضية مواطن بمعرفة دولته وعن طريق الالتجاء إلى تصرف دبلوماسي أو اجراءات قضائية نيابة عنه . فإن الدولة في مثل هذه الحالة إنما تمارس حقها ، وهو حق رعاياها في التمتع بمراعاة قواعد القانون الدولي ، وهذا الحق مقصور على التدخل عن رعاياها فحسب ، لأنه في غياب اتفاق خاص ، هناك رابطة الجنسية بين الدولة ورعاياها ، وهذه الرابطة وحدها تخول الدولة حق الحماية الدبلوماسية ، وكجزء من وظيفة الحماية الدبلوماسية ، فإن حق المطالبة وضمان مراعاة قواعد القانون الدولي يجب أن توضع في الاعتبار ، وحيث الضرر قد لحق مواطنا آخر خلاف مواطني الدولة المعنية ، فإنه لا وجه للمطالبة بأعمال الحماية الدبلوماسية[1] » .

والواقع أن الخلط الذى وقع فيه الاتجاه سالف الذكر هو الذى حدا به إلى اعتبار استخدام القوة سبيلا مشروعا لحماية حقوق رعايا الدولة المتدخلة . ولا يخفى أن استخدام هذه القوة قد شجبته المواثيق الدولية ، فقد نصت المادة ٢ فقرة ٤ من ميثاق الأمم المتحدة على منع الدول من الالتجاء إلى إستخدام القوة أو التهديد بها في العلاقات الدولية على نحو لا يتفق ومقاصد الامم المتحدة .

ولا يقدح من ذلك التذرع باستخدام القوة لحماية رعايا الدولة المتدخلة ضدها ، إذ نظم القانون الدولي العديد من الوسائل لحماية الرعايا في الخارج ، منها المفاوضة والتوفيق والتحكيم والالتجاء للقضاء ، فكل هذه الوسائل يمكن الالتجاء إليها لحماية رعايا الدولة دبلوماسيا .

= دكتوراه كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٨٥ ص ٧٧٧ وما بعدها .

(١) أنظر P.C.I.J. Ser. A/B, No. 76, 1939, P. 16.

وهكذا نخلص إلى وجود الفارق بين التدخل الانساني الذى يخول للدولة المتدخلة حماية رعايا الدولة ضدها من الانتهاكات التى يتعرض لها رعايا الدولة الأخيرة . وبين الحماية الدبلوماسية التى تخول للدولة المتدخلة حماية رعاياها في الدولة المتدخل ضدها .

ومن ثم يمكن القول أن الخلط بين مفهوم التدخل الانساني لحماية أشخاص غرباء عن جنسية الدولة المتدخلة يختلف تماماً عن التدخل لحماية رعايا الدولة المتدخلة في شئون دولة أخرى ، إذ الأول الذى يمكن أن يطلق عليه مصطلح التدخل الانساني حالة تعرض جماعة أو فئة من رعايا دولة ما لانتهاك حقوقهم أو تعذيبهم أو ابادتهم من قبل حكومتهم على نحو يدهر الكرامة الانسانية ويصدم الضمير الانساني .

ويضرب البعض مثالين للتدخل الانساني هما تدخل بلجيكا في الكونغو سنة ١٩٦٤ وتدخل الولايات المتحدة الامريكية في جمهورية الدومينكان سنة ١٩٦٥ لحماية الأفراد من بطش دولتهم[1] .

ويفسر الفقيه Lillich هذا النوع من التدخل بأنه أمثلة لمساعدات تتسم بالقوة الجبرية للدول لحماية حقوق الانسان[2] .

١٩١ – موقف الفقه الدولي تجاه التدخل الانساني :

إذا ما اتضح مفهوم التدخل الانساني على النحو سالف البيان فإن خلافا

(١) Reisman, Humanitrain intervention, the National, May 24, 1980, PP. 185-187.

ففي أواخر شهر نوفمبر سنة ١٩٦٤ أسرت قوات متمردة في شرقي الكونغو أو عزلت فئات من المقيمين البيض الذين قتلت اعدادا متزايده منهم ، ووافقت الولايات المتحدة الامريكية لاسباب إنسانية على تقديم طائرات نقل لجنود المظلات البلجيكيين ولاجلاء اللاجئين البيض ، وقد تمت هذه العملية خلال اربعة أيام ثم نقل بعد ذلك بيومين جميع جنود المظلات من الكونغو » .

أنظر جيرهاردفان غلان – المرجع السابق – ص ١٨٤ .

(٢) Lillich, forcible self-help by states to protect Human Rights, I.L.R. 1967, 53, PP. 338-344.

آخر يفرض نفسه على صعيد البحث ، ويتمثل في مدى مشروعية التدخل الانساني إذ أجاز بعض الفقهاء التدخل الانساني في حالة اضطهاد دولة للاقليات من رعاياها واعتدائها على حياتهم أو حرياتهم وأموالهم ، أو عدم حمايتها لهم من مثل هذه الاعتداءات على سند من القول أنه على الدول واجب عام يفرض عليها أن تعمل متضامنة على منع الاخلال بقواعد القانون الدولي ومبادىء الانسانية من احترام حياة الفرد وحريته أيا كانت جنسيته أو اصله أو ديانته بينما يخالف الكثيرون هذا الاتجاه استنادا إلى أن التدخل بهذه الصورة فيه مساس باستقلال الدول وسيادتها وحريتها في ممارسة اختصاصها الشخص في مواجهة رعاياها .

ويتوسط البعض الآخر هذين الاتجاهين ليؤكدوا أن مثل هذا التدخل لا يستند إلى أساس قانوني بل يستند إلى أساس اخلاقي ويقره الرأى العام على نحو ما سوف نبينه بالتفصيل التالي :

١٩٢ - الاتجـــاه الأول :

عدم مشروعية التدخل الانساني

يتجه هذا الجانب من الفقه ويمثله براونلي Brawnlie إلى أن تدخل دولة بارادتها المنفردة في أراضي دولة أخرى على أساس حماية حقوق الانسان أو التهديد باستخدام القوة لهذا السبب أمر غير مشروع ، على إعتبار أن الممارسات التى تمت قبل سنة ١٩٤٥ وحدث فيها تدخل إنساني تعد ممارسات عديمة المعنى لا ترسى قاعدة دولية بمشروعية التدخل الانساني ولا تعطى مبررا قانونياً ، بينما بعد عام ١٩٤٥ فإن ميثاق الأمم المتحدة وما أتى به من نظام يثير الشك في مشروعية التصرف المنفرد للدول ، ويفضل عليه العمل الجماعي سواء في شكل دفاع مشترك أو في شكل ترتيبات اقليمية من خلال أهداف الدفاع المشترك ، وبشرط ألا يخل ذلك بالفصل الثاني من الميثاق أو أن يكون التصرف بمعرفة قوات الأمم المتحدة ، وهذه الثقة في العمل الجماعي ، على عكس التصرف الصادر بارادة منفردة من جانب كل

دولة على حدة هو الذى يلقي الشك في مشروعيته بعد العمل بميثاق الأمم المتحدة .

ويضيف براونلي أنه عدا حالة الدفاع الشرعي ، والدفاع الجماعي سالفة الذكر فإن أى تدخل يعد عملا غير مشروع ، ويستطرد براونلي قائلاً « حتى هؤلاء الذين يحاولون توسيع تعريف الدفاع الشرعي ، لا يقرون اعتبار التدخل الانساني مشروعا وأن الاقلية الذين ايدوا مشروعية التدخل لحماية أرواح المواطنين يعتمدون على بند الدفاع الشرعي ، والتدخل الانساني ليس شكلا من اشكال الدفاع الشرعي هو شكل مشروع لدفاع الدولة عن نفسها وحتى الاقلية التى تحاجى بأن المادة ٥١ تحتفظ بشأن الدفاع الشرعي في القانون العادى ، يعتمدون على بند الدفاع الشرعي في القانون العادى ، يعتمدون على بند الدفاع الشرعي ولكن بدون اشارة إلى حقوق التدخل[١] .

ويؤكد براونلي Brawnlie أن أى أساس قانوني للتدخل الانساني اصبح ضعيفا للغاية[٢] .

ويرى أنه لا يمكن الاستناد إلى المادتين ٤/٢ ، ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة التى يتذرع بها المؤيدون على نحو ما سوف يأتى بيانه – بحجة أنه طالما أن التدخل الانساني لا يؤثر على سلامة الأراضى أو الاستقلال السياسي للدولة التى يوجه ضدها التدخل ، إذ أن من وجهة نظره عبارة « ضد سلامة الأراضى » المدرجة ضمن المادة ٤/٢ أضيف في سان فرانسسكو بناء على طلب الدول الصغرى التى كانت تتطلع إلى ضمانات أقوى ضد التدخل ، ويمكن في ذلك الرجوع إلى الأعمال التحضيرية .

ويؤكد الفقيه Thomas أنه على الرغم من أن ميثاق الأمم المتحدة قد توسع بالقانون الدولي إلى درجة تحويل الحق في التدخل لاغراض انسانية إلا أن

(١) Brawnlie, OP.Cit. PP. 119-120.

(٢) Brawnlie, International law and the use of forcr by states. 1963. PP. 298-342.

الواقع الحقيقي للميثاق يحظر التدخل بالقوة اللهم إلا في الحالة المستثناه في التدخل المشترك بمعرفة هيئة الأمم المتحدة حفاظا على السلم والأمن الدوليين ، ومن ثم يكون الميثاق قد حد من حق التدخل الانساني(١) .

ويرى جانب من الفقه المؤيد لهذا الاتجاه أنه من الناحية القانونية يمكن القول بأن التدخل الانساني يقع برمته في نطاق النظرية السياسية ، كما أنه لم يكن بأى حال من الأحوال محلا لاعتراف مستقر في العمل الدولي انطلاقا من أن استخدام القوة المسلحة أو التهديد باستخدامها أمر محظور في العلاقات الدولية اعمالا لنص المادة ٤/٢ من ميثاق الأمم المتحدة ومن ثم يكون التدخل بالقوة أو أى شكل من أشكال التدخل يعد مخالفا لقواعد القانون الدولي ، متى كان موجها ضد شخصية الدولة أو مصالحها سيما وأنه باستعراض كافة التدخلات التى تسربلت برداء حماية الانسانية يبين أنها كانت تخفى حقيقة المصالح الخاصة من سياسية واقتصادية واستراتيجية ، بل وكانت هى الباعث الحقيقي والرئيسي وراء تلك التدخلات(٢) .

ويؤكد استاذنا الدكتور محمد سامي عبد الحميد أن بعض السوابق التاريخية التى حدثت في هذا الصدد باسم التدخل الانساني ، مثل تدخل انجلترا وفرنسا وروسيا عام ١٨٢٧ لحماية المسيحيين في اليونان ضد دولة جنسيتهم وهى الدولة العثمانية آنذاك وذلك بزعم قيام الدولة العثمانية بمذابح تستهدف اليونانيين المسيحيين وكذلك تدخل فرنسا في لبنان سنة ١٨٦٠ لحماية المسيحيين ضد الدولة العثمانية التى كانت لبنان احدى ولاياتها وذلك

---

(١) A.V. Thomas, and A.J. Thomas, Non intervention, the law and its import in America, Dallas, Southern Methotist University press, 1956. P. 384.

(٢) M.Karowicz : Organizations International es et Souveraineté des Etats members-Paris, 1961, A Pedone, P. 174.

وأنظر أيضاً الدكتور عزت سعد السيد البرعي – حماية حقوق الانسان في ظل التنظيم الدولي – رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق – جامعة عين شمس مطبعة العاصمة بالقاهرة – ص ١٥ ، ١٦ .

بزعم تعرض هؤلاء الرعايا العثمانيين مسيحي الديانة لمذابح وحشية إذ يقرر سيادته « لم يكن في حقيقته تدخلا انسانيا بل كان تدخلا ذا طابع استعماري بحت هدفه الحقيقي اضعاف الدولة العثمانية وتمزيق اوصالها تمهيدا لاستعمار البلاد الاسلامية ، وغني عن البيان أن المسلمين لم يعاملوا غير المسلمين من رعايا الدولة الاسلامية – وعلى مر العصور – أية معاملة يمكن أن يشتبه في كونها وحشية أو غير انسانية وحقيقة ما حدث في عام ١٨٢٧ ، ١٨٦٠ أن بعض الرعايا العثمانيين مسيحي الديانة قد تمردوا على سلطة الدولة العثمانية ورفعوا السلاح ضدها – بوحي من بعض الدول الاوربية – بغية الانفصال عنها ، فما كان من الدولة العثمانية إلا أن فعلت ما تفعله أى من الدول في مثل هذه الظروف ، ألا وهو استخدام القوة لقمع التمرد ، واعادة الأمن الداخلي إلى نصابه »(١) .

ويساير البعض هذا الاتجاه بقوله « لاشك أن نظرية التدخل دفاعا عن الانسانية كانت تخفي وراءها مآرب وأطماعا استعمارية ، فباسم الدفاع عن الانسانية ، تدخلت الدول الاوربية في أمور الامبراطورية العثمانية ولكن من ناحية أخرى فإن هذه النظرية بلاشك قد اسهمت في بلورة نظرية حقوق الانسان والاقليات ، إذ أن القواعد الخاصة بحماية حقوق الانسان والاقليات قد طبقت في الدول الجديدة التى سلخت من الامبراطورية العثمانية مثل بلغاريا ، ورومانيا ، وصربيا ، وميتتنجرو ....(٢) .

ومن ثم يمكن القول – وفقا لهذا الرأى – أن الممارسات الدولية التى حدثت باسم التدخل الانساني القت الضوء على حقوق الانسان والاقليات وتعتبر مظهرا من مظاهرها .

والواقع أن الاتجاه سالف الذكر قد تعرض للعديد من الانتقادات التى

---

(١) استاذنا الدكتور محمد سامي عبد الحميد – اصول القانون الدولي العام جـ ١ الجماعة الدولية – المرجع السابق – ص ١٦٢١٥ وفي نفس الرأى راجع الاستاذ الدكتور سموحى فوق العاده – القانون الدولي العام – مطبعة الانشاء – دمشق سنة ١٩٦٠ ص ٢٣٢ .

(٢) الاستاذ الدكتور – بطرس بطرس غالي – الاقليات وحقوق الانسان في الفقه الدولي المرجع السابق – ص ١١ .

استهدفت اضفاء المشروعية على التدخل الانساني على نحو نعرض له في البند التالي ، بيد أننا نود الاشارة الموجزه إلى أن ذهن هذا الاتجاه قد انصرف إلى الربط بين التدخل الانساني واستخدام القوة ارتباط لزوم ، وفي رأينا أنه ليس بالضرورة استخدام القوة في احوال التدخل الانساني فمثلا يمكن لدوله أن تتدخل انسانيا لانقاذ رعايا دولة ما بتقديم شكوى إلى مجلس الأمن أو الجمعية العامة لوجود انتهاكات لرعايا هذه الدولة الأخيرة فمثل هذا المسلك يعد صورة من صور التدخل الانساني[1] .

كما أنه يمكن التدخل بطلب أمام الاجهزة الدولية لعرض المسألة على محكمة دولية مع تسليمنا بأن القانون الدولي العام لا يعرف دعوى الحسبة – هذه الصورة وغيرها توضح إلى حد ما أن التدخل الانساني لا يرتبط ارتباط لزوم – باستخدام القوة تلك ملاحظة جديرة بالتنويه قبل استعراض الاتجاه الثاني الذى يبرر مشروعية التدخل الانساني ، والذى يحمل في طياته الانتقادات الموجهة للاتجاه الاول .

١٩٣ – الاتجاه الثانـي : مشروعية التدخل الانساني :

نقطة الانطلاق عند هذا الاتجاه ، تبين من خلال فكرته عن التدخل الانساني بصفة عامة ، حيث اعتبره من الافكار الحديثة نسبيا في القانون الدولي ، ويجوز استخدامها دفاعا عن الانسانية إذا ما وقع اضطهاد صارخ لاقلية ما أو فئة من رعايا الدولة المتدخل ضدها .

---

(١) وحسبنا أن نشير هنا إلى أن بدء اهتمام الأمم المتحدة بمسألة جنوب افريقيا واتباعها سياسة التفرقة العنصرية (الابارتيهيد) كان عبارة عن شكاية قدمت من الهند تشجب فيها المعاملة التى يلقاها الهنود في جنوب افريقيا الذين من أصل هندى (أقلية) علما بتمتع هذه الاقلية بجنسية دولة جنوب أفريقيا ثم انضمت في الشكوى – بعد فترة الباكستان – لاضطهاد الأقلية الباكستانية أو التى من أصل باكستاني في جنوب افريقيا .

ولا يخفى على الفطنة الدور الريادى الذى قامت به المانيا – على زعم من أنها حامية الاقليات – حين قبلت عضوا في عصبة الأمم سنة ١٩٢٦ فقد بدأت حملتها لصالح الالمان الذين يعيشون في بلاد أخرى أكتسبوا جنسيها .

وقد تبنى الدفاع عن هذا الاتجاه الفقيه روجيه Rougier وغيره من فقهاء القانون الدولي .

وقد ذهب روجيه إلى أنه حتى إذا لم توجد قاعدة قانونية تبرر التدخل دفاعا عن حقوق الجنس البشري في دولة ما ، واتضح أن هذه الدولة تعامل فئات من رعاياها معاملة تشوبها القسوة والهمجية فإنه من الجائز للمجتمع الدولي أن يتدخل لحماية هؤلاء المضطهدين(1) .

ويرى Lillich أن التدخل الانساني مقبول قانونا ومنذ فترة جروسيوس وفاتيل وقد تأكد ذلك من خلال الممارسات التى تمت في هذا الصدد من منطلق وجوب تكافل الشعوب بغية الوصول إلى حد أدنى من الأمن للانسانية ، ويستطرد أنه إذا كان ميثاق الامم المتحدة لا يتضمن نصا يخول التدخل الانساني المنفرد أو الجماعي للدولة فإنه لا يلغى المبدأ التقليدى للتدخل الانساني ، سيما وأنه لا يتعارض – من وجهة نظره – مع مقاصد الامم المتحدة التى تستهدف حماية حقوق الانسان ، وهو ما أكدته المادة ٢/٤ من الميثاق ، في اشتراطها عدم استخدام القوة أو التهديد بها ضد سلامة الأراضى أو الاستقلال السياسي لأية دولة ، وما عدا ذلك يكون التدخل الانساني مشروعا .

كما يؤكد Lillich على أن التدخل الانساني قد لاقى قبولا دوليا في عهد الامم المتحدة ، آية ذلك أنها لم تشجب التدخل الذى حدث في الكنغو « ستاني فيل » لانقاذ الرهائن ، كما أنها لم تعتبر أى تدخل إنساني آخر انتهاكا للمادة ٢/٤ من الميثاق ، وهو ما يميز التدخل الانساني عن الغارات الانتقامية

---

(١) أنظـر A.Rougier: Théorie de l'intervention, R.G.D.I.P, tome XVII 1910, PP. 401-424.

ويراجع ايضاً :
الاستاذ الدكتور بطرس بطرس غالي – المرجع السابق – ص ١١
وفي عرض لآراء روجيه انظـر :
FLIX-ERMCORA, Human Rights and Domistic Jurisdiction-OP.Cit-P.392.

المتكررة بدعوى استخدام الحق في الدفاع الشرعي ، بمعنى أن الأمم المتحدة قد ترى أن التدخل الانساني يعد حسنا ومقبولا في احوال مناسبة[١] .

وهو ما أكده أيضاً Reisman فيما ذهب إليه أن نشأة منظمة الأمم المتحدة لا يلغي هذا الحق العرفي التقليدي على الرغم من أنها وضعت له شروطا وضوابط[٢] .

ويعتبر Wheaton أن تدخل الدولة المسيحية في أوربا لصالح اليونانيين الذين ثاروا على الحكم العثماني ، يعد صورة جديدة لمبادىء القانون الدولي التى تخول مثل هذا التدخل ، ليس فقط بسبب المصالح المباشرة للدول الأخرى ، بل لمصلحة الانسانية عامة التى اضيرت بسبب التجاوزات البربرية والحكم القهري[٣] .

ولا يفوتنا أن نشير إلى أننا سبق أن عرضنا لرأى استاذنا الدكتور محمد سامي عبد الحميد الذى ينتقد فيه هذا التدخل باعتباره تدخلا ذا طابع استعمارى بحت[٤] .

ويذهب Falk أن معاملة المانيا الهتلرية لليهود تعد صورة حية تجيز التدخل بأكثر مما توجب الالتزام بالاستقلال الداخلي[٥] ، أى أنه في حالة انتهاك الدولة لحقوق الانسان المقيم على اقليمها وارتكاب جرائم الابادة فإن مبدأ التدخل الانساني ينهض للذود عنهم .

ويعرض Dean Ganji إلى العديد من الممارسات الدولية التى تمت انطلاقا من مبدأ التدخل الانساني مستخلصا أنها لا تعتمد على قاعدة من قواعد

(١) R. Lillich, Humanitarian Intervention, OP.Cit, PP. 231-237 and P. 244.

(٢) Reisman, Op.Cit. P. 182.

(٣) H.Wheaton, Elements of international law, ed. R.H. DANA Oxford, Clarendon press, 1936, P. 91.

(٤) أنظر ص ٤١٣ من هذه الرسالة .

(٥) R.A.Falk, legal order in violent world, Princeton, N.J. 1968, P. 161.

القانون الدولي[1] ، بمعنى أنها تمت جميعا انطلاقا من الدافع الانساني .

ولما كان التدخل الانساني من جانب دولة ما قد ارتبط في ذهن غالبية الفقهاء بالتدخل المسلح أو استخدام القوة دفاعا عن الانسانية

فقد حاول Bowett أن يعرض وجهة نظره في استخدام القوة وفقا لميثاق الأمم المتحدة حيث قصرها على ثلاث حالات هي : الجنوح الاجرامي وتوقيع الجزاءات ، استخدام الحق في الدفاع الشرعي وفقا للمادة ٥١ من الميثاق .

ولعل ما انتهي إليه هذا الفقيه قريب لوجهة نظرنا ، إذ من المسلم به أن حالة توقيع الجزاءات منوطة بمجلس الامن والاجهزة المعنية وفقا لاحكام الفصل السابع من الميثاق ، كما أن حالة الدفاع الشرعي تفترض تعرض دوله ما لهجوم مسلح أو حال ووشيك الوقوع ولا يمكن درءه إلا باستخدام القوة ، ومن ثم فلا مناص من أن يكون التدخل الانساني مندرجا تحت حالة الجنوح الاجرامي لأنه لا يعد توقيعا لجزاء ، إذ أن الدولة القائمة به غير منوط بها توقيع الجزاءات فضلا على أنها ليست في حالة دفاع شرعي .

لذلك ذهب البعض إلى تبرير استخدام القوة في حالة التدخل الانساني انطلاقا من مفهومه للمادة ٢ فقرة ٤ من الميثاق التى اشترطت ألا يكون استخدام القوة ماسا بسلامة أراضى الدولة المتدخل ضدها ، أو المساس باستقلالها السياسي أو إذا كان هذا الاستخدام يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة[2] .

وقد حاول Bowett وضع ضوابط ومعايير للتدخل الانساني حيث أكد جوازه بناءا على اتفاقية أو إذا ما طلبته الدولة المتدخل ضدها أو في ضوء مبدأ

---

(١) Dean Ganji, International protection of Human Rights, 1962 PP. 22-24.

(٢) انظـر Resiman OP.Cit. P. 177.

وأنظر أيضاً Stone, Aggression and World order, London, 1976, PP 92-101.

التدخل الانساني عموما[1] ومن ثم يمكن القول أن مؤيدى التدخل الانساني يستندون إلى أن استخدام القوة مشروط بعدم المساس بسلامة الأراضى واستقلال الدولة السياسي ، كما أنه في حقيقته لا يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة ، إذ لم يرد بشأنه حظر في المادة ٢ فقرة ٤ .

وينتقد أنصار الاتجاه الأول ما إنتهى إليه انصار الاتجاه الثاني ، حيث ذهب براونلي إلى عدم مشروعية التدخل الانساني ، انطلاقا من أن النظام القانوني الذى أتى به ميثاق الأمم المتحدة يثير الشك في مشروعية التصرف المنفرد للدول ويفضل عليه نظام العمل الجماعي ، سواء في شكل دفاع مشترك أو على هيئة ترتيبات أقليميه من خلال أهداف الدفاع المشترك شريطة عدم الاخلال بأحكام الفصل الثامن من الميثاق[2] .

ومن ثم فإنه يرى أن ممارسات الدول التى تمت قبل العمل بميثاق الأمم المتحدة لا تقدم مبررا قانونيا للتدخل الانساني . وأن الأستاد لسابقة التدخل في تركيا حفاظا على المسيحيين وكذا معاملة الروس لليهود ما هو إلا تدخل دبلوماسي .

---

(١) D.W. Bowett, Self-Defense in international law, Frederich A. Praeger New yourk 1958, P. 95.

إذ يقرر في هذا الصدد : (That is not to deny that a state may afford protection to persons other than its own nationals, for such right may be given under treaty or under request from the state whose nationals these persons are or even under the principle of humantrain intervention)

(٢) تنص المادة الثامنة والخمسون من الميثاق على « ليس في هذا الميثاق ما يحول دون قيام تنظيمات أو وكالات اقليمية تعالج من الامور المتعلقة بحفظ السلم والأمن الدوليين ما يكون العمل الاقليمي صالحا منها ومناسبا مادامت هذه التنظيمات أو الوكالات الاقليمية ونشاطها متلائمة مع مقاصد الامم المتحدة ومبادئها ... » .

وتنص المادة الثالثة والخمسون على أن (يستخدم مجلس الامن تلك التنظيمات والوكالات الاقليمية في اعمال القمع كلما رأى ذلك ملائما . ويكون عملها حينئذ تحت مراقبته واشرافه ، أما التنظيمات والوكالات نفسها فإنه لا يجوز بمقتضاها أو على يدها القيام بأى عمل من أعمال القمع بغير إذن المجلس ، ويستثنى مما تقدم التدابير التى تتخذ ضد أية دولة من دول الأعداء المعرفة في الفقرة الآتية من هذه المادة ...) .

ويشير إلى أن حكومة الولايات المتحدة الامريكية لم تستطع أن تقدم مبررا قانونيا للتدخل الانساني . وأن الاستناد لسابقة التدخل في تركيا حفاظا على المسيحيين وكذا معاملة الروس لليهود ما هو إلا تدخل دبلوماسي .

ويشير إلى أن حكومة الولايات المتحدة الامريكية لم تستطع أن تقدم مبررا لتدخلها في كوبا ١٨٩٨ اللهم إلا أن الكونجرس الأمريكي برره بأنه يخدم المصالح الامريكية ، كما قام الالمان بتبرير احتلالهم لبوهيميا ومورافيا من سنة ١٩١٣ إلى سنة ١٩٤٥ بأن الغرض منه نزع سلاح القوات التشيكية والعصابات التى تهدد حياة الأقليات(١) .

ويستطرد براونلي بأن التذرع بحدوث تدخل إنساني في فترة الأمم المتحدة كما حدث في ستانلي فيل في الكونغو لا يعد كذلك لأن هذا التدخل تم بموافقة حكومة الكونغو .

كذلك التدخل بمعرفة الولايات المتحدة في الدومينكان سنة ١٩٦٥ لم يكن بترخيص من السلطات المحلية ذات السيادة ، وباعتراف رئيس الولايات المتحدة نفسه أنه تم لحماية أرواح الأمريكيين ومواطني البلدان الأخرى ، كما ينتهي براونلي في معرض رده على المؤيدين للتدخل الانساني استناداً للمادة ٢ فقرة ٤ أن صياغة المادة في جمعها بين عبارة « سلامة الأراضى واستقلال الدولة السياسي » كان الغرض منه أساساً أيجاز لمضمون الحقوق القانونية التى تتمتع بها الدولة ، كما أن اضافة هذه العبارة - كما يبين من الأعمال التحضيرية للميثاق - كان بناء على رغبة الدول الصغيرة التى كانت تزداد في التحفظ حماية لسلامة اراضيها واستقلالها السياسي(٢) .

---

(١) Brownlie, op.cit. p. 221.

(٢) Brownlie, op.cit. p. 268

ويأخذ بهذا الرأى الدكتور محمد مصطفى يونس - النظرية العامة لعدم التدخل في شئون الدول . المرجع السابق ص ٨٠٥ ، ص ٨٠٨ .

حيث يذهب إلى أن « الحجة المستندة إلى عدم مخالفة المادة ٤/٢ من ميثاق الأمم المتحدة تبرر للتدخل الانساني) - مردوده بأن التدخل الانساني هو تدخل قهري يمس سلامة الاراضى والاستقلال السياسي للدولة ويخالف بذلك نص المادة ٤/٢) .

فيما بعد في هذا الصدد ، إذ يرجع لها في تقدير مناسبة التدخل من عدمه[1] .

١٩٤ – رأينا الشخصى :

إذا كان لنا أن ندلي بدلونا فى خضم هذا الخلاف الفقهي حول مشروعية التدخل الانساني – لحماية الاقليات في دولة ما – فإننا بداية نوضح أن الفقه الدولي الذى ناقش هذه المسألة يكاد أن يجمع على مشروعية التدخل الانساني بواسطة الامم المتحدة أو المنظمات الاقليمية[2] .

ومن ثم يتحصر الخلاف سالف الذكر في مدى مشروعية التدخل الانساني لدولة ما بارادتها المنفردة ضد مسلك دولة أخرى تجاه الأقليات من رعاياها ، وقد سبق أن أشرنا إلى الاتجاه الأول الذى يرفض هذا النوع من التدخل لاعتبارات سبق أن اسهبنا في عرضها .

ونعلى وجهة نظر هذا الاتجاه تستقيم إذا ما ارتبط التدخل باستخدام القوة. إلا أننا نتحفظ عند الربط الحتمى بين التدخل الانساني واستخدام القوة إذ يمكن التدخل الانساني بأساليب أخرى خلاف القوة .

وقد سبق أن عرضنا في نظام حماية الأقليات في عهد الأمم المتحدة لجهود لجنة حقوق الانسان واللجنة الفرعية لمنع التمييز العنصرى وحماية الأقليات التى طالعت العالم بالاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية والاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية سنة ١٩٦٦ .

حيث ضمنت الأولى نص المادة ٢٧ الذى القى على الدول أطراف هذه المعاهدة التزاما بعدم انكار حق الأشخاص الذين ينتمون إلى اقليات عنصرية أو دينية أو لغوية قائمة في دولة ما ، في الاشتراك مع الأعضاء الآخرين مع

---

(١) Reisman, op.cit. PP. 39-40.

(٢) الدكتور محمد مصطفى يونس – المرجع السابق – ص ٧٩٨ .

ويؤكد البعض انتقاده للتدخل الانساني مقرراً (أنه بمقتضى القانون الدولي العام ، فإن الدول ليس لها الحق في استخدام القوة أو التهديد بها في حالة التدخل الانساني[1] ، معضدا رأيه بقرار الجمعية العامة للامم المتحدة رقم ٣٣١٤ الصادر في دورة انعقاده التاسعة والعشرين (بشأن تعريف العدوان) وبعض القرارات الأخرى التى تحظر التدخل في شئون الدول سواء كان بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، ولأى سبب كان ، في الشئون الداخلية أو الخارجية لأى دولة مع التأكيد على حرمة أراضى كل دولة ، وعدم جواز احتلالها ولو مؤقتاً أو استخدام أية اجراءات جبرية ضد دولة أخرى بالمخالفة للميثاق .

وقد حاول بعض الفقهاء من مؤيدى التدخل الانساني تلافى الانتقادات التى وجهت إلى هذا الاتجاه بوضع شروط وضوابط ومعايير لهذا التدخل .

فذهب الفقيه Nada إلى وضع خمسة معايير يمكن على اساسها أن يكون التدخل الانساني مقبولا[2] .

ويضيف البعض شروطاً أخرى للتدخل بالارادة المنفردة دفاعاً عن الانسانية تتمثل فى أن يكون الوقت لا يسعف للالتجاء للمنظمة الدولية المعنية ، فضلا عن وجوب ابلاغها بذلك والالتزام بما تصدره من قرارات

---

(١) الدكتور محمد مصطفى يونس – المرجع السابق – ص ٨١٠ .

(٢) ١ – أن يكون غرض التدخل محددا .
٢ – أن يكون بناء على دعوة من الحكومة المعترف بها .
٣ – أن يكون موقوتا بفترة انجاز المهمة .
٤ – أن تكون القوة المستخدمة في أقل حيز ممكن .
٥ – ألا تكون هناك وسيلة أخرى إلا وسيلة التدخل .

أنظـر Nada, The United States Action in 1985, Dominican crisis, Impact on World, order-Part 1, Denver law journal V. 43, 1966, P. 476.

ويتقارب الفقيه Lillich مع هذه المعاير في قبوله للتدخل الانساني

انظـر Lillich, forcible self-help states to protect Human Rights law a Review, V. 53. 1967-PP. 347-351.

جماعتهم في التمتع بثقافتهم أو الاعلان عن دياناتهم واتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم[1] .

وقد أناطت هذه الاتفاقية في مادتها الثامنة والعشرين منها إلى اللجنة المعنية بحقوق الانسان دوراً رقابياً تمارسه على الدول الموقعة على البروتوكول الاختياري الملحق بها ، وبينا مدى القصور والثغرات التى اعتورت هذه النظام الرقابي .

ألا أنه وبلا شك يعكس مدى اهتمام الأمم المتحدة بحقوق الانسان عموما وحقوق الأقليات على وجه الخصوص .

وحسبنا أن نشير إلى أنه على الرغم من الضعف النسبي الذى اتسمت به هذه الاتفاقيات إلا أنه لا يستطيع أحد أن ينكر الدور البارز الذى لعبته الأمم المتحدة في شجب سياسة التفرقة العنصرية التى تنتهجها حكومة جنوب افريقيا والتى اعتبرتها تشكل تهديدا للسلم والأمن الدوليين وتستوجب فرض عقوبات الزامية دولية ضد نظام الحكم في جنوب افريقيا .

ولقد اتخذت الأمم المتحدة العديد من القرارات التى تدين سياسة الفصل العنصري (الابارتهيد) ، وإن كانت حكومة بريتوريا لم تلتزم بها .

وإن كان مبدأ عدم التدخل على وجه العموم وفقاً لأحكام المادة ٢/٧ من الميثاق يفرض على الأمم المتحدة عدم التدخل في المسائل التى تعد من صميم الاختصاص الداخلي للدول والاستثناء الوحيد الذى يرد على هذا المبدأ هو الاختصاص المخول لمجلس الأمن لاتخاذ التدابير القمعية في حالة تهديد الأمن والسلم الدوليين إلا أننا نجد أن ثمة مصالح دولية ومسائل تثير الأهتمام الدولي .

يكون التدخل بموجبها أمراً لا مناص منه ، وليس بالضرورة أن يأخذ التدخل شكلا عسكرياً ومن ثم فإن التدخل قد يأخذ صورة الشكاية من قبل دولة ضد دولة أخرى انتهكت حقوق الأقليات بها بيد أن الشكاية لا تعد

---

(١) أنظر ص ٢٩٠ من هذه الرسالة .

بذاتها مثلا فريدا للتدخل الانساني وإنما يمكن أن توجد غيرها من احوال التدخل الذى يأخذ وصف التدخل الايجابي كما هو الشأن في حالة ممارسة الضغوط الاقتصادية أو الاعلامية قبل الدولة المنتهكة لحقوق الاقليات دون استخدام القوة ، ويبقي ايضاً صورا للتدخل الانساني التى تأخذ الشكل السلبي كما هو الشأن في حالة قطع العلاقات الدبلوماسية مع الدولة المنتهكة وهنا يثار التساؤل عن مدى شرعية هذا التصرف الفردى .

ونقول في الواقع أن ثمة مصالح دولية ومسائل تكاد تؤدى إلى احتكاك دولي وتهدد الأمن والسلم الدوليين مثل مسألة اضطهاد الأقلية التى من أصل هندى وباكستاني في جنوب افريقيا من قبل النظام الحاكم هناك . فقد تقدمت الهند وتلتها باكستان بشكاية إلى الأمم المتحدة ، تشجب فيها ما تلاقيه هذه الأقلية من اضطهاد وتعذيب في السلطات الحاكمة[1] .

واعترض وفد جنوب افريقيا على نظر الجمعية العامة لهذه المسألة باعتبارها من المسائل التى تدخل في صميم الاختصاص الداخلي لجنوب افريقيا ورفض هذا الدفع .

ودون ما خوض في تفاصيل وأسانيد كل من الطرفين المتنازعين فقد انتهت الجمعية العامة للامم المتحدة – بعد رفضها للدفع – في ١٨ نوفمبر سنة ١٩٥٠ (اللجنة السياسية إلى أنها مختصة بنظر المقترحات المتصلة بالمسألة واجراء التصويت عليها . وفاز اقتراح اختصاص اللجنة .

وبناء على ذلك أدانت الجمعية العامة للامم المتحدة في ٢ ديسمبر سنة

(١) أكدت الجمعية العامة للامم المتحدة في أول دور انعقاد لها سنة ١٩٤٦ اختصاصها بنظر المسألة على الرغم من معارضة حكومة جنوب افريقيا وتمسكها بالدفع المتعلق بالمادة ٧/٢ من الميثاق . بينما ذهبت الجمعية العامة إلى نظر المسألة وفقا للمادتين ١٠ ، ١٤ من الميثاق ورفضت الدفع المبدى من حكومة جنوب افريقيا ، ونظرت المسألة في لجنتها السياسية والقانونية ، ولم يجد وفد جنوب إفريقيا مناص إلا أن يقترح عرض المسألة على محكمة العدل الدولية لأخذ رأيها في اختصاص الجمعية وقد رفض هذا الاقتراح .

أنظـر : Y.B.U.N. 1949-1947, P. 148.

وجدير بالذكر أن الجمعية العامة للامم المتحدة رفضت هذا الاقتراح بأغلبية ٣١ صوتاً ضد ٢١ صوتاً وامتناع دولتين عن التصويت .

١٩٥٠ سياسة التفرقة العنصرية ودعت الدول الثلاث (الهند وباكستان وجنوب افريقيا للاجتماع للحصول على اتفاق بشأن المسألة المعروضة ، وفي حالة فشل الحكومات تعين لجنة لمساعدة الأطراف المعنية في الوصول إلى حل ومفاوضات مناسبة[1] .

وتوالت قرارات الادانة للنظام العنصري في جنوب افريقيا ولم تلق حكومتها بالا لنداءات وقرارات الأمم المتحدة ثم توجت الأمم المتحدة مجهوداتها باصدار القرار رقم ١٩٨٥ في إبريل سنة ١٩٦١ بشجب سياسة التفرقة العنصرية ووصفتها بأنها تؤدى إلى احتكاك دولي ومن ثم إلى تهديد السلم والأمن الدوليين ، وفي أثناء عام ١٩٦٢ وخلال دورة الانعقاد السابعة عشر صدر القرار رقم ١٩٦١ الذى يعتبر — ويحق — من أهم القرارات التى صدرت في هذا الصدد حيث تضمن توصية للدول الأعضاء في الأمم المتحدة بوجوب قطع العلاقات الدبلوماسية مع حكومة جنوب افريقيا ، أو الامتناع عن اقامة علاقات معها فضلا عن غلق موانيها في وجه السفن التى تحمل علم جنوب افريقيا ، ومقاطعة بضائع هذه الدوله ، والامتناع عن تصدير البضائع لها بما في ذلك الاسلحة والذخائر ، وعدم تقديم تسهيلات لطائراتها أو السماح لها بالهبوط في مطاراتها ، كما طالب القرار مجلس الأمن بضرورة اتخاذ الأجراءات المناسبة بما في ذلك توقيع عقوبات لضمان امتثال حكومة جنوب افريقيا لقرارات الجمعية العامة للامم المتحدة[1] .

ولعل موقف الأمم المتحدة من مشكلة افريقيا على هذا النحو يعكس مدى اهتمامها بحقوق الانسان عامة واعتبار أن المسائل المتعلقة بهذ الحقوق تخرج عن النظام المحفوظ للدول (م /٧) وذلك انطلاقاً من التزام الدول الموقعة على ميثاق الأمم المتحدة والمواثيق الدولية التى تحمي حقوق الانسان وحرياته الأساسية والتى تستوجب معاملة رعاياها معاملة إنسانية تكفل لهم حرياتهم

G.A. Res. 395 (V), 2 December 1950. =

(١) لمزيد من التفصيل حول ظروف التصويت على هذا القرار وانقسام الدول بشأنه إلى مجموعتين افريقية وآسيوية يؤيدها السوفيت من جانب والدول الاوربية والغربية من الجانب الآخر . انظر الدكتور محمد مصطفى يونس — المرجع السابق ص ٨٥٤ وما بعدها .

الأساسية دون ما تفرقة بسبب الجنس أو اللون أو اللغة أو الديانة .

نخلص من العرض سالف الذكر أن الممارسات الدولية تكشف كل يوم عن زيادة التداخل بين مصالح الدول المختلفة ، مما يؤدى بالضرورة إلى إمكانية عدم الوقوف عند حرفية مبدأ عدم التدخل على إطلاقه واضطرار بعض الدول الخروج عليه صيانة للمصالح الدولية - سيما إذا كانت المسألة قد تؤدى إلى إحتكاك دولي أو تهدد الأمن والسلم - ومن ثم يعد التدخل الانساني من جانب دولة ما في كثير من الأحوال مشروعا إذا وجد المبرر القانوني لذلك .

ولعل المشكلة القبرصية تعد مثلا صارخاً وحديثاً على إمكانية التدخل صيانة لمصالح دولية على نحو ما سوف نوضحه في البند التالي .

١٩٥ - الاقلية المسلمة في قبرص :

شغلت قبرص العالم بأحداثها الهامة في السنوات الأخيرة الفائتة منذ أن وقع الانقلاب على حكومة الأسقف مكاريوس في ١٥ يوليو سنة ١٩٧٣ وترجع الأهمية العالمية للمشكلة القبرصية لما أخفاه هيكل هذه الجزيرة السكاني من بذور للصدام الدموى بين شقى سكانها، الأتراك واليونانيين الذين جمعتهم دون تعايش فعلى ظروف التاريخ والهجرات والتبادل التجاري والجوار الجغرافي للدولتين الأم (تركيا واليونان) . ويمتد هذا الصراع منذ أن تنازل عنها السلطان العثماني عبد الحميد للحكومة البريطانية عام ١٨٧٨ ميلادية لقاء مبلغ من المال .

ومنذ ذلك الحين وتعيش قبرص في توتر سياسي لا تنعم فيه بأى سلام اجتماعي .

ولعل الصورة الواضحة للمشكلة القبرصية بدأت حقيقة مع بداية الإستقلال عام ١٩٦٠ ، حيث فرضت انجلترا وتركيا واليونان على قبرص السمات الرئيسية للنظام السياسي هناك وتعهدت تلك الدول بحماية نظامها الدستورى بموجب معاهدتي لندن وزيورخ المبرمتين في ١٩ فبراير سنة

١٩٥٩ ، ١٦ اغسطس سنة ١٩٦٠ فقد نظمت هاتان المعاهدتان استقلال قبرص والوضع الدستوري للدولة الصغيرة ، وقد نظم الدستور الذى وضع بموجبها العلاقة بين الطائفتين (التركية واليونانية) وتوزيع المناصب الحكومية والمقاعد البرلمانية بغية الوصول إلى صيانة الحقوق لكل طائفة .

ولكن سرعان ما اصبح هذا الهدف سرابا يحسبه الظمآن ماء ، لأن رئيس الجمهورية وقتئذ مكاريوس رأى أن في المساواة بين الأتراك واليونانيين يشكل اعاقة لا يستطيع معها اصدار كثير من القرارات في البرلمان لتساوي الأصوات على الرغم من أن المسلمين أقلية .

فحاول تحت ستار الانضمام لدول العالم الثالث ، وعدم الانحياز تجنب اشعال نار الصراع التقليدى بين الطائفتين لمدة حوالى اربعة عشر عاماً منذ الاستقلال وحتى الانقلاب في ١٥ يوليو سنة ١٩٧٣ الذى قام به قادة الحرس الوطني اليوناني القبرصى واستطاع مكاريوس أن ينجو بحياته مغادرا البلاد[١] ولقد استهدف قادة الانقلاب (في ظاهر حركتهم) محاولة التوفيق بين شطرى سكان الجزيرة من الأتراك واليونانيين عن طريق المفاوضات وصولا لتكوين حكومة تنال الرضا الشعبي .

أما الهدف الحقيقي وراء الأنقلاب على مكاريوس يتمثل في تحقيق سياسة الأنيوزيس Enosis التى تستهدف ضم الجزيرة القبرصية إلى اليونان ، ولقد ظهر هذا الهدف جلياً من سياسة قادة الانقلاب التى أخذت في ارتكاب ابشع جرائم الابادة الجماعية ضد المسلمين الأتراك ودفنهم في مقابر جماعية يشيب لها الولدان[٢] .

---

(١) راجع نازلى معوض أحمد – الصراع التركي اليوناني في الجزيرة القبرصية – مجلة السياسة الدولية العدد ٣٨ أكتوبر سنة ١٩٧٤ ص ١٥٦ وما بعدها .

(٢) لمزيد من التفصيل حول المشكلة القبرصية راجع :

Nami Black, The Cyprous conflict, Ethnic conflict in international relations, edited by Astrisuhrke Lela G. Noble, Preager,-New york P. 43 et.

١٩٦ – العنصر السكاني في الجزيرة القبرصية :

بامعان النظر في تكوين العنصر السكاني في الجزيرة القبرصية نجد قد تحول تحولا ملحوظاً في القرنين الماضيين أدى إلى نشأة الأقلية المسلمة هناك .

ففي القرن الثامن عشر كانت نسبة عدد المسلمين ٨٠٪ من مجموع سكان الجزيرة ثم أخذت هذه النسبة في التناقص حتى بلغت حوالي ٢٠٪[1] .

ويرجع ذلك لعدة أسباب نجملها في : أن انجلترا استأجرت الجزيرة عام ١٨٧٨ نتيجة لظروف كانت تمر بها الدولة العثمانية آنذاك ومن ثم فقد الاتراك مركزهم المرموق وأصبحوا اقلية تحاول المحافظة على مركز متساو مع بقية السكان ثم حاول الانجليز منذ عام ١٩١٤ الحاق الجزيرة بمستعمراتهم ، وقد نجحوا في ذلك وتلى ذلك تطبيق سياستهم الاستعمارية في تشجيع هجرة اليونانيين إلى الجزيرة ،(تماماً مثل سياسة اليهود في فلسطين) ، وأخذ الانجليز في اضطهاد المسلمين هناك ، إذ وقعت مذابح جماعية لهم منذ عام ١٩٣١ مما جعل الكثير من المسلمين يهاجرون إلى تركيا – الدولة الأم – فراراً من سياسة الاضطهاد .

ومنذ ذلك الحين بدأ عدد المسلمين في التناقص وعلى العكس بالنسبة لليونانيين .

١٩٧ – اضطهاد المسلمين في قبرص :

بلغ وضع اضطهاد المسلمين في قبرص ذروته عام ١٩٥٨ على أيدى منظمة (أيوكاب) الارهابية بقيادة الجنرال جريفاس (العدو اللدود للاسقف مكاريوس) والتى ما فتئت تنادى بالانيوزيس Enosis أى ضم الجزيرة القبرصية إلى اليونان بعد استقلالها متخذة في ذلك كافة اشكال

---

(١) وصلت النسبة عام ١٩٨٤ ٧٨٪ يونان ارثوذوكس ١٨٪ مسلمين سنة ٤٪ ديانات أخرى انظر في ذلك : لواء اركان حرب أمين النمر – تقرير سكاني منشور بمجلة الدفاع – العدد الأول – أكتوبر سنة ١٩٨٤ بعنوان الخريطة الدينية ومستقبل الشرق الأوسط .

الاضطهاد والتعذيب والقتل الجماعي للاتراك الذين كانوا يعضون على دينهم ولغتهم بالنواجز .

ولقد حاول مكاريوس أن يكون حاكما فعليا وقويا للبلاد رافضاً أن يكون مجرد حاكم اقليمي لمقاطعة يونانية أو رئيس شرفي صورى للسلطات إلا أنه اخفق في حل المشكلة الطائفية بالجزيرة مما عجل بنهاية حكمه .

١٩٨ - التدخل العسكرى التركي في قبرص :

في يوم ١٩ يوليو ١٩٧٤ أى بعد وقوع الانقلاب على مكاريوس ، وازاء تزايد عمليات العنف والتعذيب والابادة التى ترتكبها منظمة أيوكا الارهابية بغية تحقيق هدفها المنشود في ضم الجزيرة القبرصية إلى اليونان ، فلم تجد تركيا بدا من التدخل عسكرياً جواً أو بحراً في نيقوسيا وكبرمينيا في الشمال وليماسول في الجنوب لانقاذ المسلمين هناك الذين تعرضوا للابادة فضلا عن تعرضهم لفقدان اقليمهم ووطنهم وضم الجزيرة إلى اليونان وهو ما سمى بمحنة الاقلية المسلمة في قبرص ، وقد أدى هذا التدخل إلى تحقيق الأهداف الاقليمية للاقلية التركية فقد سيطرت تركيا على (٣٥٪ - ٤٠٪) من مجموعة مساحة الجزيرة حيث قامت باحتلال قطاع رئيسي من شمال قبرص[١] وقد أعلن القبارصة الأتراك دولتهم في عام ١٩٧٥ ولم تعترف بها إلا تركيا ، كما حضرت دولة قبرص الاسلامية مؤتمر وزراء الخارجية

---

(١) انظر نازلي معوض أحمد - الصراع التركي اليوناني في قبرص - المرجع السابق ص ١٦٢ وانظر أيضاً فهمى الامام - المسلمون في قبرص - مقال منشور بمجلة الوعي الاسلامي العدد ١٢٧ السنة الحادية عشر ٥ يوليو سنة ١٩٧٥ - تصدر بالكويت وانظر أيضاً محمد عبد الله السمان - محنة الاقليات المسلمة في العالم سلسلة قضايا اسلامية معاصرة - الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الاسلامية بالازهر الشريف - سنة ١٩٧٨ ص ١٨٠ وما بعدها .

ويراجع حيث يؤكد في هذا الصدد :

"Yet such an account omits most important occurrencens in recent cypriot history : the coup of 1974, provoked and regretted by mainland Greece, and the subsequent and continuing Turkish occupation of 40% of the island."

الاسلامي الذى إنعقد عام ١٩٧٧ في مدينة فاس بالمغرب ، وطالب المؤتمرون بتدعيم هذه الدولة الحديثة النشأة(١) .

وفي رأينا أنه لم يكن أمام تركيا مفرا من التدخل العسكرى دفاعا عن الأتراك القبارصة الذين تعرضوا للمذابح الجماعية والابادة التى تمارسها الطائفة اليونانية ، ولم يكن من المتصور عقلا ومنطقاً أن تترك الدولة التركية القبارصة الأتراك في مهب الريح أمام المذابح اليونانية ، أما التدخل في قبرص كان ضرورة ملحة لا مناص منها من كافة الجوانب التاريخية والتراثية والانسانية .

وإن كنا من جانبنا لا نؤيد الحق في الانفصال بدعوى تقرير المصير للاقليات في أى دولة نحو ما سلف بيانه في القسم الأول من البحث وإلا نترك الحبل على الغارب لكافة الأقليات في كل الدولة للمطالبة بهذا الحق .

أما التدخل الانساني دفاعاً عن حقوق الأقليات فهو أمر - في اعتقادنا مشروع - وليس بالضرورة أن يتخذ السمة العسكرية أو التهديد بالقوة أو استخدامها .

إذ مازلنا نؤكد أن التدخل الانساني ليس بالضرورة تدخلا باستخدام القوة إذ رأينا أن التدخل بواسطة الأمم المتحدة على نحو ما سلف بيانه في اتحاد جنوب افريقيا لم تستخدم فيه القوة وكان بناء على شكاية الهند

(١) لايمكن أن نقيس التدخل التركى في قبرص بالتدخل الانجليزي في جزيرة فوكلاند بالارجنتين ، لأن الظروف تختلف تماماً وجذرياً ، ذلك لأن المملكة المتحدة البريطانية اعتبرت وما زالت تعتبر جزيرة فوكلاند مملوكة للتاج البريطاني ، ومن ثم حاربت الارجنتين دفاعا عن الجزيرة التى تبعد عنها آلاف الأميال بل تقع بعيدة عنها في قارة أخرى ، كما أنه لم تكن هناك مبررات لهذا التدخل - من وجهة نظرنا - سوى النزعة الاستعمارية التى مازالت كامنة في عقول ونفسية المملكة المتحدة .

أما الوضع في قبرص فيختلف كلية باعتبار أن تركيا هى الدولة الأم للقبارصة الأتراك ويربطها بالأقلية التركية ظروف تاريخية إذ لم تنسى تركيا قط أنها وريثة الخلافة العثمانية التى كانت قبرص في أحد الأيام جزءا منها ، فضلا عن العامل الديني والانساني حيث تعرض القبارصة الأتراك للمذابح الجماعية والابادة ولم تكن تركيا تستطيع أن تقف مكتوفة الأيدى ازاء عمليات الابادة الجماعية التى مارستها الطائفة اليونانية في قبرص .

وباكستان بشأن انتهاك حقوق الاقلية ذات الأصل الهندى والباكستاني في جنوب افريقيا .

ورب معترض يقول أن شكاية الدولة إلى المنظمة العالمية لا يعد تدخلا إذ أنها لا تعدو أن تكون بلاغا لا يرقى إلى مرتبة التصرف الصادر بالارادة المنفردة .

وردنا على ذلك يسير حيث ذهب استاذنا الدكتور محمد سامي عبد الحميد . إلى أن « الابلاغ تصرف دولي من جانب واحد قوامه اتجاه الارادة المنفردة لشخص بعينه من أشخاص القانون الدولي العام إلى احاطة شخص دولي آخر علماً – وبصورة رسمية – بوضع دولي معين مستهدفا – بذلك – تحقيق آثار قانونية بعينها »[1] .

ومن ثم فالابلاغ تصرف شكلي لا يتصور أن يتم إلا صراحة وفي صورة مذكرة مكتوبة توجه إلى المبلّغ بالطريق الدبلوماسي المألوف . ويعد تصرف حكومتي الهند وباكستان بشأن جنوب افريقيا ابلاغا بالمعنى سالف الذكر وتصرفا صادرا بالارادة المنفردة للدولة استهدفتا من ورائه تحقيق أثر قانوني معين – هو حماية الأقلية المضطهدة التى من أصل هندى وباكستاني في جنوب افريقيا . وهو ما يؤكد قولنا أن التدخل الانساني لا يرتبط باستخدام القوة ارتباط لزوم كما أنه لا يمنع مجلس الأمن من اتخاذ التدابير القمعية وفقاً لاحكام الفصل السابع من الميثاق سيما إذا تفاقم الوضع في دولة ما على نحو يهدد باحتكاك دولي ويهدد السلم والأمن الدوليين كما إذا تصرفت دولة قبل الاقلية من رعاياها تصرفا مجحفاً بحقوقها أو عرضتهم للاضطهاد أو الابادة في بعض الأحيان .

ويؤكد أوبنهايم ما نقول به حين ذهب إلى أنه إذا لم تكن هناك قاعدة قانونية تبرر التدخل دفاعاً عن حقوق الجنس البشري ، إلا أنه إذا اتضح أن الدولة تعامل رعاياها معاملة تشوبها القسوة والهمجية ، وتدخلت الدول لمنع ذلك ، ولغير ماغرض خفى فإن عملها رغم عدم مطابقته للنصوص الحرفية

(١) انظر استاذنا الدكتور محمد سامي عبد الحميد – اصول القانون الدولي العام – جـ ٢ – القاعدة القانونية طبعة سادسة سنة ١٩٨٤ – الدار الجامعية بالاسكندرية ص ٣٣٢ .

لقواعد القانون الدولي العام مما تسمح به وتحبذه قواعد الأخلاق وأن الرأى العام والدول العظمى يبرران حصوله .[1]

ولعل ما إنتهينا إليه يعرضنا لكثير من الانتقادات إلا أن ما يسعفنا ما أكده جانب من الفقه المؤيد لجواز تدخل دولة أو أكثر باسم المجتمع الدولي تدخلا إنسانياً ، إذا ما انتهكت حقوق الانسان بصفة عامة[1] .

كما يؤكد ذات الفقيه أن التدخل الانساني من قبل دولة بارادتها المنفردة يتمثل في إتخاذ تدابير عقابية أو موقف إيجابي أو تصرف دبلوماسي[2] مما يدل على أنه ليس بالضرورة أن يكون التدخل الانساني بالقوة بل يمكن أن يكون باتخاذ موقفاً دبلوماسياً أو موقفاً إيجابياً خلاف القوة .

(١) "The charter of the United Nation in recognising the promotion of respect for fundamental human rights and freedoms as one of the principal objection of elevating the principle of humantrain intervention to a basic rule of organised international society. This is so although under the charter as adopted in 1945 the degree of enforceability of fundamental human rights is still rudimentary and although the charter itself expressly rules out intervention in matters which are essentially within the domastic jurisdication of state."

Oppenheime's, International law lauterpacht Vol. I speace, Longmans, London, 1948, P. 280.

وأنظر أيضاً الاستاذ الدكتور محمود سامي جنينه – القانون الدولي العام طبعة ثانية – مطبعة لجنة التأليف والترجمة ص ١٩٧ سنة ١٩٣٨ .

(٢)، (٣) أنظر James Fawcett, The International Protection of Minorities, op.cit. PP. 9-13.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"One more states may interven in the name of the society of nations, and may take such measures as to substitute, at least temporarily."

ويقرر أيضاً

"The decision then by a government to intervene for the protection of minority rights in another country by taking some coercive measures, or by taking a public position, or by diplomatic action."

الباب الثاني

الحماية الدولية للاقليات من خلال المنظمات الدولية

١٩٩ - تمهيد :

تناولنا في الباب الأول - من هذا القسم - الحماية الدولية للاقليات من خلال دولة بعينها أو مجموعة من الدول ، ومدى إمكانية تحريك دعوى المسئولية الدولية قبل الدولة التى تنتهك حقوق الأقليات من رعاياها ، كما تناولنا فكرة التدخل الانساني لحماية الاقليات . وسوف نتناول في هذا الباب الحماية الدولية للاقليات من خلال المنظمات الدولية فقد لعبت المنظمات الدولية دوراً بارزاً في وضع الاسس التى تكفل بها حماية حقوق الاقليات ، وحددت المعاهدات الدولية التى أبرمت في هذا الصدد التزامات الدول قبل الاقليات من رعاياها - على نحو ما سلف بيانه - إلا أن الاساس القانوني الذى قامت عليه هذه الحماية قد اختلفت بشأنه الآراء الفقهية سواء في ظل العصبة أو في ظل الامم المتحدة ، كما أن الضمانات التى كفلها نظام عصبة الامم لتحقيق تلك الحماية تختلف عن الضمانات القائمة الآن في إطار النظام القانوني للامم المتحدة ، الامر الذى يجعلنا نقسم هذا الباب إلى فصلين نخصص أولها لدراسة الاساس القانوني للحماية الدولية للاقليات ، على أن نتناول في الفصل الثاني ماهية الضمانات التى تكفل حماية حقوق الاقليات .

الفصـــل الأول

اساس الحماية الدولية للاقليات

٢٠٠ - تقسيـــم :

سبقت الاشارة إلى أن عصر العصبة قد شهد مجموعة من المعاهدات التى اختصت الاقليات بالحماية . كما أن الأمم المتحدة قد اهتمت هى الاخرى بوضع الأقليات ، وقد اختلف الفقه حول الأساس القانوني لتلك الحماية وذاك الاهتمام سواء في ظل عهد العصبة أو في ظل ميثاق الأمم المتحدة ، وسوف نحاول في هذا الفصل التعرض للآراء الفقهية المتباينة حول ذلك الاساس سواء في ظل عصبة الأمم المتحدة في محاولة للادلاء بدلونا لوضع تصورنا لهذا الاساس الذى يختلف - بلا أدنى شبهة - في ظل العصبة عنه في ظل الأمم المتحدة .

وعلى ضوء ما سلف ، سوف نقسم هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحــث الأول : أساس الحماية الدولية للاقليات في ظل عصبة الأمم .

المبحــث الثانـي : اساس الحماية الدولية للاقليات في ظل الامم المتحدة .

المبحـــث الأول

اساس الحماية الدولية للاقليات في ظل عصبة الأمم

٢٠١ - تمهيـــد :

لتحديد الاساس القانوني لنظام حماية الاقليات ابان عهد العصبة ، يجدر القول بأن الفقه الدولي انقسم في هذا الصدد إلى اتجاهين نعرض لهما على النحو التالي :

٢٠٢ - الاتجـاه الأول :

الحماية الدولية للاقليات التزام على عاتق دول بعينها في مواجهة المجتمع الدولي ممثلا في العصبة .

يرى البعض أن نظام حماية الاقليات يعتبر نظاما ذات ذاتية خاصة ، إذ لم تكتف الدول بالنص في قوانينها على ما ورد بها من حماية لحقوق الأنسان بصفة عامة ، بل خصت الاقليات بحماية خاصة باعتبارها التزاما في مواجهة مجتمع الدول الذى تمثله عصبة الامم ، ولذلك نص في هذه المعاهدات على عدم تعديلها إلا بموافقة مجلس العصبة . ومن ثم تعتبر هذه الحماية حماية ذات طابع دولي يمكن اثارتها أمام المحكمة الدائمة للعدل الدولي عند النزاع بشأنها[١] . مثال ذلك ما نصت عليه المادة[٥] من معاهدة سيفر من « أن الأطراف المتحالفة الرئيسية يجب ، بعد التشاور بصفة عامة مع مجلس العصبة ، أن تقرر أى الاجراءات يكون ضرورياً لضمان تنفيذ الشروط الخاصة بالاقليات[٢] .

---

(١) الاستاذ الدكتور/ محمد اسماعيل على السيد - مدى مشروعية اسانيد السيادة الاسرائيلية في فلسطين - المرجع السابق - ص ١٠١ .

(٢) أنظر في معنى قريب : = Oppenheim, op.cit., P. 655.

ومفاد ذلك أن نظام حماية الاقليات المنصوص عليه في هذه المعاهدات يفرض التزاما على بعض الدول بضمان حقوق الاقليات ، ومقتضى هذه الحماية ، أنها ممنوحة للاقليات كجماعات وليس كأفراد ومن ثم تكون هذه الحماية ذات طبيعة قانونية دولية ، ويسرى مفعولها في كل الدول ، مما يمكن معه القول بوجوب مبدأ دولي في القانون المعاصر يفرض على كل دولة حماية الاقليات بها . ويساند هذا الاتجاه وجهة نظره بأن كثيراً من الدول قامت بتضمين دساتيرها هذه الاتفاقات .

فقد ادخلتها بولندا في دستورها الصادر في ١٩٢١/٣/١٧ في المواد (١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٥)[1] ، وضمنتها تشيكوسلوفاكيا قانونها الاساسي في ١٩٢٠/٢/٢٩ في مادته (١٢٨) . وادخلتها لتوني وأستونيا في دستورها الصادر في ١٩٢٠/٦/١٥ ، فضلا عن أن كثيراً من الدول بادرت باصدار تصريحات دولية تؤكد فيها التزامها بما ورد بهذه المعهدات من حماية للاقليات ، مثال ذلك ما صرح به ممثل البانيا في الجمعية العامة لعصبة الامم في ١٩٢١/١٠/٢ ، بأن بلاده ستلتزم بما ورد في اتفاقات الاقليات ، وبالفعل صدقت حكومة البانيا على هذا التصريح في ١٩٢٢/٢/١٧ وأودعته العصبة .

كما أعلنت استونيا وليتوانيا وليتوني في ١٩٢١/٩/٢٢ في تصريح مشترك التزاما بما ورد في معاهدات الاقليات ، وفي ١٢ مايو سنة ١٩٢٢ اصدر ممثل ليتوانيا تصريحا في عصبة الامم تضمن نصوصا مطابقة لمعاهدة حماية الاقليات في بولونيا . وفي ٤ أكتوبر سنة ١٩٢٢ صرحت تركيا – بناء على خطاب

= إذ يؤكد في هذا الصدد "The system of protection of minorities however attenuated by the interpretation given to it in practice, must be regarded as having justified itself in its cumulative effect as a sound instrument of international supervision in the interest alike of elementary rights of the individual and of international peace."

وأنظر أيضاً الدكتور/ محمد اسماعيل على – المرجع السابق – ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(١) انظـر : Dhirendranath Son, op.cit. P.,48.

وجهته إلى الولايات المتحدة الامريكية – بألتزامها بحماية الأقليات[1] .

ويؤكد ايفان أنه تدعيما للطبيعة الدولية لاتفاقيات الحماية الخاصة بالاقليات ، اصدرت الجمعية العامة لعصبة الأمم قرارا في ١٩٢٠/١٢/١٥ تطلب فيه من الدول ، العمل على تطبيق وتنفيذ اتفاقات الحماية ، وأن تتصل بمجلس العصبة بشأن التفاصيل الخاصة بتطبيق هذه المعاهدات[2] .

ويبدو أن المحكمة الدائمة للعدل الدولي اشارت المرة تلو المرة إلى أن مجرد سن القوانين أمر غير كاف ، وأنه لابد من تنفيذ بنود الاقليات تنفيذاً حقيقياً ، وأن أى قانون يفترض فيه أن تكون له فعالية عامة وينطوى على تمييز ضد الاقليات يشكل خرقاً للالتزامات التى تنص عليها المعاهدات[3] .

ومفاد ما تقدم أن نظام حماية الاقليات في عهد الامم لا يمكن تفسيره إلا على اساس أنه التزام دولي يرقى إلى مرتبة المبدأ القانوني الدولي – وفقاً لهذا الاتجاه .

٢٠٣ – الاتجـاه الثانـــي :

الحماية الدولية للاقليات في عهد العصبة محض التزام على عاتق دول بعينها في مواجهة دولة أخرى معينة .

يتجه انصار هذا الاتجاه إلى أن المعاهدات التى كانت تحمى الاقليات لم تشر إلى القانون الدولي بل إلى التزامات شخصية[4] بل واعتبرها البعض قيودا

---

(١) أ.د/ محمد اسماعيل السيد – المرجع السابق – ص ١٠١ ، ١٠٢ وما بعدها .

(٢) Evans, 1 for L., The protection of minorites B.Y.B. 1923-24. PP. 95-138.

ولمزيد من التفصيل. أنظر ايضاً د. محمد اسماعيل السيد المرجع السابق ص ١٠٢ .

(٣) انظر جيردهارد ڤان غلاف – المرجع السابق – ص ٢٠٠ .

(٤) أنظـــر R. Monaco, Problemes de drotection internationale de droit de' L'homme, Minorities Nationl Et protection international de droit de L'Homme, Paris Editions A — Pedone, 1969, P. 177.

= "Parce qu'il s'agit tout simplement, Le cas échéant, d'obligations

ثقيلة على الدول التى فرضت عليها مما أدى إلى أنها أثارت مشاكل عديدة من الناحية العلمية ؛ وسعت كثير من الدول إلى التنصل من هذه المعاهدات[(١)] .

ويؤكد جانب آخر من أنصار هذا الاتجاه أنه وإن كانت بنود الإقليات التى تضمنتها المعاهدات الخاصة بها تشكل « قوانين أساسية » وافقت عليها الدول والتزمت بتنفيذها تحت ضمان العصبة إلا أنه في مجال التنفيذ تزايد الاعتقاد لدى حكومات تلك الدول بأن هذه الضمانات تشكل اعتداء لا يطاق على السلطات المحلية للدول ذات السيادة[(٢)] .

ومفاد هذا الاتجاه أن الاحكام الخاصة بنظام حماية الاقليات لا تعد قواعد قانونية اساسية ذات طبيعة دولية ولكنها لا ترتب الا التزامات شخصية بين الدول الموقعة على تلك المعاهدات أو التى التزمت بها بمحض تصريحات فردية . ومن ثم تكون تلك المعاهدات قد سادها طابع الالتزام الشخصيى ولم تشكل التزاماً عاماً يرقى إلى مرتبة القاعدة القانونية الدولية التى تلتزم بها كافة الدول .

ولعل هذا ما جعل الفقيه جورج سيل يساير هذا الاتجاه عندما أكد أن نظام حماية الاقليات ليس نظاما عاما يخضع للقانون العام ويطبق على كافة الدول ولكنه نظام استثنائي يطبق على بعض الدول فقط[(٣)] .

= particulieres mises a la charge de l'Etat qui a conclu traité contenant des clauses garantissant les minorites.''

(١) الاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت – القانون الدولي وحقوق الانسان – المجلة المصرية للقانون الدولي – المجلد الثالث والثلاثون – سنة ١٩٧٧ ص ٢٨ .

(٢) جيرهارد فان غلان – القانون بين الامم – جـ ١ – المرجع السابق – ص ٢٠٠ .

(٣) انظـر : Gorges Scell., Droit international Public - op.cit P. 423.

إذ يقرر في هذا الصدد :

''Le systéme de la protection ne fut dance pas coneu comme de droit commun et applicable à tous les Etats à minorites, mais seulement à certains d'entre eux.''

وأنظر أيضاً : Dhirendranath Sen,

حيث يرى أن المعاهدات التى ابرمت في ظل العصبة بشأن حماية الاقليات : =

وهو ما أكده البعض الآخر بمقولة أن معاهدات الاقليات المبرمة فيما بين الحربين ، هى معاهدات شخصية تستقى مصدرها من كونها معاهدات ثنائية ترتب التزامات متبادلة نسبية الاثر ، ولم تستمد هذا الالتزام من كفالة العصبة لها ، ومن ثم تعد محض التزامات شخصية بين الدول المتعاهدة[1] .

ويستنتج من هذا الاتجاه أنه يعتبر نظام الاقليات نظاماً خاصاً لا يسرى إلا على بعض الدول ، ولان الحماية التى يتضمنها لاتشمل إلا بعض الافراد ، أو الجماعات فضلا عن أنه نظام استثنائي لانه لا يضمن الا حماية بعض الحقوق[1] .

= "Do not apply to a large number of states, many of which are members of the league of Nations.

ومفاد هذا الرأى أن الاتفاقات التى أبرمت في ظل العصبة بشأن حماية الاقليات هى فرض التزامات شخصية يقع على عاتق الدول التى ابرمتها تبعة تنفيذها . أما الدول التي لم توقع عليها ولم تنضم لها تخرج عن مناط هذا الالتزام ، على الرغم من أن بعضها لا تخلو من وجود اقليات داخل حدودها كما يبين من الرأى سالف الذكر .

أنظر بتفصيل أكثر :

Dhirendranath Sen, The problem of minorities, University of Calacutta, 1940, P. 193.

(١) أنظر : Yoram Dinstein, International and Compartive Law, collective human rights of peoples and minorities, 1976, p.cit., P. 117.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"The international protection of minorities system was set up under the guarantee of the league of Nations. Such a guarantee was not, however, a «conditio sine qua non» for protection of minorities in the period between the world wars. Beyond the perimeter of system and without reference to the league, more 20 bilateral treatiesin which neighbouring countries undertook to protect certain minorities on the basis of reciprocity - were also concluded."

٢٠٤ – رأينا في الاساس الدولي لنظام حماية الأقليات في عهد العصبة :

إن كان لنا أن ندلي بدلونا في هذا المضمار فتجدر الاشارة بداءة إلى أنه وإن كانت معاهدات الاقليات التى ابرمت ابان عهد عصبة الامم قد انتهت بانتهاء العصبة ، إلا أنها لم تفقد الاهمية العلمية والعملية التى ينبغي عدم إنكارها أو الاستهانة بها . إذ تعتبر في جملتها تعبيراً عن قواعد قانونية دولية عرفية مستقرة في هذا الصدد ، ومن ثم تكون نبراساً لكل من يستهدف دراسة نظام الاقليات ، سيما وقد خلت الساحة الدولية في عهد الامم المتحدة من ثمة نصوص خاصة تعنى بحماية الاقليات وتحديد مراكزهم القانونية اللهم إلا النذر اليسير إذ تحول الاهتمام الدولي إلى حقوق الانسان على وجه العموم .

ولتحديد الطبيعة القانونية لنظام حماية الاقليات – من وجهة نظرنا – فإن نقطة البداية تنطلق من مقدمة مفادها الرجوع إلى نوعية هذه المعاهدات .

فقد استقر جانب من الفقه الدولي على التمييز عادة بين نوعين من المعاهدات :

معاهدات عقدية ''traites contrats'' ومعاهدات شارعة ''traites contrats'' فتكون المعاهدة شارعة – وفقاً لهذا الاتجاه – إذا ما استهدف اطرافها من وراء ابرامها سن قواعد دولية جديدة تنظم العلاقات فيما بينهم ، وتكون المعاهدات عقدية ، إذا كان الهدف منها مجرد خلق التزامات على عاتق اطرافها بالتطبيق للقواعد الدولية القائمة[(١)] .

بمعنى أن المعاهدة إما أن تكون مصدراً للالتزامات فتسمى بالمعاهدة العقدية ، أو تكون مصدرا للقواعد القانونية فتسمى بالمعاهدة الشارعة .

ويرى استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد « أن المعاهدة لا تكون شارعة ما لم يشترك في إبرامها كافة اشخاص القانون الدولي العام وهو أمر نادر الحدوث ، وإذا كانت المعاهدة المبرمة بين الدول الكبرى الممارسة

(١) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – اصول القانون الدولي العام – جـ ٢ – القاعدة الدولية طـ ٦ سنة ١٩٨٤ – الدار الجامعية للطباعة والنشر ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

للارادة الفعلية للعالم "Le directorie international de facto" والمستهدفة سن قواعد تنظم العلاقات الدولية تتمتع – ولاشك بالقوة الملزمة في مواجهة كافة اعضاء الجماعة الدولية ومن ثم تعتبر مصدراً للقواعد القانونية العامة المجردة ، فليست هذه المعاهدات في حقيقتها – سوى تشريع اكتسى ثوب المعاهدة لانها لا تستمد قوتها من اتفاق المخاطبين بها على مضمونها ، وإنما من صدورها عن مجموعة الدول الكبري الممارسة للسلطة العليا في المجتمع الدولي نيابة عن الجماعة الدولية نفسها »[1] .

وترتيباً على ما تقدم فإن النظام القانوني لحماية الاقليات التى تمثل في معاهدات الاقليات سالفة الذكر ، لا يمكن تفسيره وفقاً للواقع العلمى والعملي وقتئذ الا من منطلق ارادة الدول المتعاقدة في ارساء قواعد قانونية دولية تتصف بالعمومية والتجريد ، تلتزم بمقتضاها الدول الاعضاء في عصبة الامم باحترام حقوق الاقليات فهى تمثل قواعد قانونية دولية تلتزم بمقتضاها كافة الدول المتعاقدة في مواجهة المجتمع الدولي بحيث يترتب على مخالفتها إمكانية اثارة دعوى المسئولية الدولية قبل الدولة المنتهكة وذلك من قبل أية دولة من دول المجتمع الدولي[2] . ويؤكد ذلك ما اشترطته العصبة على الدول الجديدة بأن تنص في دساتيرها على هذه القواعد الملزمة ، ومن ثم يمكن القول أن تلك القواعد الملزمة ذات طبيعة دولية تفرض على الدول الملتزمة باحترام حقوق الاقليات عدم مخالفتها وليس المقصود منها ترتيب التزامات شخصية قاصرة على اطرافها فقط وإنما في مواجهة المجتمع الدولي ككل ممثلا في عصبة الأمم .

ومن ثم فهى معاهدات شارعة قصد بها وضع قواعد عامة مجردة يلتزم بها الكافة باحترام حقوق الاقليات في كل دولة . فهى فى حقيقتها تشريع دولي اكتسى ثوب المعاهدات يرتب التزامات دولية تحت ضمانة عصبة الامم .

ولعلنا نتعرض للنقد فيما نحينا إليه من اعتبار نظام حماية الاقليات يعد

---

(١) اصول القانون الدولي العام – المرجع السابق – ص ١٨٦ .

(٢) أنظر بتفصيل ذلك ما إنتهينا إليه ص من هذه الرسالة .

ذلك طبيعة دولية يفرض على كافة الدول المتعاقدة احترامه في مواجهة المجتمع الدولي ، إلا أن ما يخفف من حدة ذلك النقد أن نجد بعض الاتجاهات الفقهية تؤكد – وبحق – أن النظام الدولي لحماية الاقليات يعتبر فرعاً جديداً في القانون الدولي ويتجه إلى أن يصبح جزءاً منه[1] .

كما أكد استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد أن من بين الاستثناءات التى يتمتع فيها الفرد بالشخصية القانونية الدولية « منح المستفيدين من نظام الاقليات الذى أنشأته معاهدات الصلح المنهية للحرب العالمية الأولى حق التظلم إلى مجلس عصبة الامم في حالة المساس بالحقوق التى كفلتها لهم المعاهدات المنشئة لهذا النظام »[2] .

وإذا كان ما إنتهى إليه استاذنا يدعم وجهة نظرنا سالفة الذكر إلا أن ذلك يثير مشكلة مدى تمتع الاقليات بالشخصية القانونية الدولية ، وهو ما سوف نتناوله بالبحث في المبحث الثاني من هذا الفصل .

---

(١) أنظر : Verdross., op.cit. P. 450.

حيث يدعم ما إنتهينا إليه بقوله :

"Il nous suffit de signaler que l'institution international de la protection de minorités, bien qu'il s'agiss d'une branch encore nouvelle de droit des gens, montre une tendance de plus en plus accurée à devenir une partie du droit international universel."

(٢) استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد – اصول القانون الدولي – جـ ١ الجماعة الدولية – الاسكندرية ١٩٨٨ ص ٤٠٥ .

المبحـث الثانـي

أساس الحماية الدولية للاقليات في ظل الامم المتحدة

٢٠٥ – تمهيـد :

احتدم الخلاف الفقهي حول الاساس الذى يقوم عليه الحماية الدولية للاقليات في عهد الامم المتحدة ، ويمكن القول أن هذا الخلاف يرجع إلى سؤال هام يفرض نفسه في هذه الجزئية وهو هل الحقوق الخاصة بالاقليات هى حقوق جماعية يتمتع بها الافراد المكونة للاقلية كمجموعة؟؟ أم هى حقوق فردية يتمتع بها المنتمى للاقلية كفرد داخل المجموعة؟[1] . وبمعنى آخر فإن المشكلة المثارة حول اساس حماية حقوق الاقليات تختلف باختلاف وجهة النظر التى تتناولها بالشرح ، فهناك من ينظر إلى حقوق الاقليات من خلال حقوق الانسان باعتبارهم افرادا يشملهم نظام حماية الانسان على وجه العموم .

وينتصر جانب آخر إلى اعتبار اساس الحماية لحقوق الاقليات بالنظر إليهم كمجموعة لا كأفراد .

ولاشك أن استعراض هذا الخلاف الفقهى يوضح بجلاء مدى تطور حقوق الاقليات في ظل نظام الامم المتحدة . ودون مصادرة على المطلوب فإنه مما لاشك فيه أن هناك تطورا حقيقياً – لا يمكنن انكاره – في نظام حماية حقوق الاقليات منذ نشأة الامم المتحدة وحتى كتابة هذه السطور ، يتمثل في الاتفاقات الدولية التى خصت حقوق الاقليات ببعض نصوصها سواء على المستوى الدولي أو الاقليمي على نحو ما سلف بيانه أو من خلال منظمة الامم

---

(١) أنظر في هذا الخلاف :

— Hermod Lannung : op.cit. P. 191.

— J. Rochette : op.cit. P. 60.

المتحدة نفسها المتمثل في لجنة حماية الاقليات . ومن ثم نعرض لكلا من الاتجاهين الفقهيين .

٢٠٦ – الاتجاه الاول : أساس حماية الاقليات من منطلق حماية حقوق الانسان كفرد :

ينطلق هذا الاتجاه من مقدمة مفادها أن حماية حقوق الاقليات تجد تطبيقها من خلال حماية حقوق الانسان بصفة عامة ، وذلك إذا ما دعت الحاجة إلى حماية هذه الاقليات في بعض النظم الحالية[١] .

ويدعم جانبه من الفقه المؤيد لهذا الاتجاه رأيه مقررا أن حماية حقوق الانسان تنعكس بالضرورة على مجموعات الاقليات ومن ثم تفقد هذه الأخيرة سبب بقائها[٢] ، ومن ثم فقد خلص هذا الرأى إلى أن حماية الاقليات الواردة بنص المادة ٢٧ من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية[٣] لا تعنى إلا مجرد التزام سلبي على الدول بمعنى أن الدول لا تلتزم بأكثر من هذا بدليل أن نص المادة جاء بعبارة « لايجوز إنكار » ولم يقل النص « سوف تملك » وبمعنى آخر أن النص وضع على عاتق الدولة المعنية محض التزام سلبي لا يرقى إلى مرتبة الالتزام الايجابي وليس على الدول أن تفعل اكثر منه[٤] .

---

(١) R.Monaco : op.cit. P. 182.

(٢) انظر الاستاذ الدكتور/ محمد السعيد الدقاق مقال بعنوان :
Protection of minorities by international instruments and Egyptian legal system. op.cit. P. 20.

إذ يقرر في هذا الصدد :
"While the international protection of human rights becomes continually more justified, the minority groups protection loses its "raison d'etre".".

(٣) سبق أن تناولنا احكام هذه المادة تفصيلا عند عرضنا في البنود السالفة للمعاهدات الدولية في ظل لأمم المتحدة في القسم الأول من هذه الرسالة .

(٤) ويقول الاستاذ الدكتور/ محمد سعيد الدقاق في هذا الصدد :
= "It is very significant that Article 27 of the Covenant on civil and

ويعضد أحد انصار هذا الاتجاه رأيه بأن اتفاقية منع ابادة الجنس البشرى[1] عندما عددت حالات الاباد وأنواعها لم تتضمن الابادة الثقافية مما يدل – من وجهة نظر هذا الاتجاه – أن عدم دراج الابادة الثقافية ضمن حالات الابادة يعنى أن حقوق الاقليات لازالت تقوم على اساس فردى أو من خلال حقوق الانسان بصفة عامة[2] .

ويخلص هذا الاتجاه إلى نتيجة مفادها أن الدولة المعنية هى صاحبة الحق الاصيل في حماية حقوق الانسان داخل اقليمها وإن لها اختصاص استثنائي على اقليمها بما لها من سيادة ومن ثم فإن اجهزتها القضائية هى صاحبة الولاية على مواطنيها في حالة إنتهاك حقوق الاقليات باعتبارهم مواطنين داخل الدولة وتمارس قبلهم اختصاصها الشخصى والاقليمي[3] .

= policial rights not use the wording that persons belonging to minorities "shall have" certain rights, but that they "shall not be denied". This means as capatorori noticed, that the states have no obligations other than to allow minorities to exercise their rights freely, there are no positive obligations to do anything further than this".

(١) حرى بالذكر أننا عرضنا تفصيلا لاتفاقية منع ابادة الاجناس في البنود السابقة ومن ثم لا نتناولها في هذه الجزئية منعا من التكرار فضلا عن تناولنا الرد على هذه الحجة عندما عرضنا لرأينا في هذا الخلاف .

(٢) أنظــر : ANDRE DEMICHEL : Revue Generale de droit international public, L'Evolution de la protection des minorités depius 1945, Pairy Editions. A. Pedone 1960, P. 32.

ويؤكد ما جاء بالمتن بقوله :

"On retrouve ce méme choix dans la convention sur le genoide. Cette convention commence par rejeter en effet la notion de genocide "culturel".

(٣) يراجع في عرض هذه النتيجة : ANDRE DEMICHEL : op.cit. P. 42.

إذ يقرر :

"En fait, le mecanisme fut trés rapidement bloqué, car les governments des democraties populaires rdfuérent de nommer leurs representants, estimant que la question des droits de l'homme =

٢٠٧ – الاتجاه الثاني : اساس حماية الاقليات الحقوق الجماعية :

يرى أنصار هذا الاتجاه أن اساس حماية الاقليات يرتكز على ما لهذه الاقليات من حقوق جماعية ، بصفتهم افرادا يكونون مجموعة وليس على اساس صفتهم الفردية ، وذلك يرجع إلى أن ثمة رابطة تربطهم مع غيرهم من الاشخاص الذين من ذات طبيعتهم ولهم نفس الصفات التى يمكن أن تنشيء مجموعة اقلية . ومما هو جدير بالذكر أن هذه المشكلة سياسية بالدرجة الاولى مما حث اللجنة الفرعية لمنع التفرقة وحماية الاقليات أن تتصدى لها بالدراسة[1] . وذلك في عام ١٩٥٠ حيث بحثت وضع الاقليات التى ينتمى افرادها للدولة وتربطهم بها رابطة ولاء ، والتى اطلق عليها الاقليات الوطنية .

وقد نهجت اللجنة في هذا الصدد نهجا عادلا مفاده أن لهذه الاقليات الوطنية الحق في تقرير مصيرها وأن تمتعها بهذا الحق لا ينفى عنها صفة الولاء والانتماء للدولة التابعين لها . ولم تطلق اللجنة العنان – لهذا الحق – على

=

et des libertés fondementales concernait le fonctionnement des organes adminstratifs et juridictionnels d'un Etat, et qu'elle était par consequent de la competence exclusive de L'Etat intéressé."

(١) أنظـر : Hermed Lannung : op.cit. P. 191.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"Our convention is concerned with human rights in sence of the rights of the individual human being even thought does confer certain procedural rights (e.g. under Article 25) on groups of individuals and organisations. We therefore considered that in protocol to the convention the benficiries of the rights to be granted should be individual persons, and not the minority groups as such, nevertheless that these rights should be granted to them in their capacity as members of the minority and not it their individual capacity, because it is only in relating to other persons of like nature their character as minority group can be established".

عواهنة بل اخذت في الاعتبار أن الدولة لا تمنح للاقليات مزيداً من الحقوق بغية تعزيز موقفهم وتقوية مراكزهم اللهم إلا إذا كانت هذه الاقليات لها الولاء للدولة أو بالاحرى اقليات وطنية . ويبين هذا جلياً من النص الذى وضعته اللجنة في هذا الصدد إذ تقرر « لا يجوز إنكار حق الاشخاص الذين ينتمون إلى اقليات وطنية في الاشتراك مع الاعضاء الاخرين مع جماعتهم وبالقدر المتفق مع النظام العام ، لكى يتمتعوا بثقافتهم ، واستعمالهم لغتهم ، وانشائهم مدارسهم الخاصة ، وأن يكون تعليمهم باللغة التى يختارونها ، واعلانهم عن ديانتهم واتباع تعاليمها »[1] .

ويبين للوهلة الأولى أن هذا النص يعد مماثلا لمشروع المادة (٢٧) من الاتفاقية الدولية للحقوق السياسية والمدنية الذى وضعته لجنة الامم المتحدة لحقوق الانسان وصيغت ضمن هذه الاتفاقية . ولكن بامعان النظر في كلا النصين يبدو الفارق جلياً في النقاط الثلاثة الآتية :

الأولـى : أن نص مشروع اللجنة استخدام تعبير « الاقلية الوطنية » بدلا من الاقليات العرفية أو الدينية أو اللغوية ومن ثم تكون مادة المشروع قد اشترطت أن تكون الاقلية وطنية حتى تتمتع بهذه الحقوق أى لابد وأن تكون متمتعة بجنسية الدولة التابعة لها وليست « قائمة فى دولة ما » كما ورد في تعبير مادة الاتفاقية ومن ثم يكون نص المشروع الذى أتت به اللجنة قد كفل حقوقا أكثر للاقليات ، وفي صدر ميزانية للمسألة قيد هذه الحقوق بوجوب اتساقها مع النظام العام «Public order» داخل الدولة ويكون بذلك

(١) **"Persons belonging to a national minority shall not be denied the right, in community with the other members of their group and as far as compatible with public order. to enjoy their own culture, to use their own language to establish their own schools and receive teaching in the language, of their choice, or to profess and practise their own religion."**

بينما تنص المادة ٢٧ من الاتفاقية الدولية للحقوق السياسية والمدنية على : « لايجوز انكار حق الاشخاص الذين ينتمون إلى اقليات عنصرية أو دينية أو لغوية قائمة في دولة ما ، في الاشتراك مع الاعضاء الاخرين مع جماعتهم في التمتع بثقافتهم أو الاعلان عن ديانتهم واتباع تعاليمها أو استعمال لغتهم » .

قد اعطى للحكومة المعنية دوراً وقائياً ورقابياً على هذه الحقوق[1] .

الثانيـــــة : قيدت اللجنة في مشروعها حقوق الاقليات بألا تتعارض مع النظام العام داخل الدولة ، وهو قيد لم يكن واردا بنص المادة ٢٧ من الاتفاقية الدولية للحقوق السياسية والمدنية ، بمعنى أن تكون ممارسة تلك الحقوق مقيدة بمقتضيات النظام العام والا حق للدولة المعنية أن تمارس دورها الرقابي والوقائي وتنهض للزود عن نظامها وكيانها السياسي ووحدتها الاقليمية بما لها من سيادة واختصاص قبل رعاياها .

الثالثـــــة : وهو اهم فارق – من وجهة نظرنا – أن نص مشروع اللجنة اعطى مزيدا من الحقوق للاقليات ، بحيث غطت مسألة التعليم التى اغفلها نص المادة ٢٧ من الاتفاقية حيث جاء المشروع بحق الاقليات في إنشاء مدارس خاصة بهم ، وأن يستخدموا فيها اللغة التى يختارونها في تعليمهم[2] .

ومفاد ما تقدم أن للاقليات الوطنية حقوقا جماعية يجب على الدولة التى ينتمون إليها عدم إنكارها ، طالما لم تتعارض مع النظام العام ، فلهم الحق في استعمال لغتهم الخاصة وثقافتهم وإنشاء مدارس خاصة بهم يستخدمون فيها اللغة التى يختارونها كما أن لهم الحق في الاعلان عن ديانتهم واتباع تعاليمها .

ويؤكد جانب آخر من الفقه الدولي ما نحا إليه هذا الاتجاه بأن للاقليات حقوقا جماعية بالنظر إلى كونهم افرادا في مجموعة ، ومن ثم فإن الحماية الدولية لحقوق الانسان لا تنطبق عليهم بصفة خاصة أو لا تلغى نظام الحماية الجماعية لهم[3] .

---

(١) لمزيد من التفصيل حول مشروع اللجنة انظر :

Hermod Lannung : op.cit. P. 192.

(٢) Hermod Lannung : op.cit. P. 192.

(٣) انظـــــــــر : J. Rochette : op.cit. P. 60.

إذ يؤكد ما جاء بالمتن :

"La generalisation de la protection international des droits de l'homme ne doit pas être trouvée en cette matiere, encore qu'elle ait permis le progres de la participation de l'individue à vie collective."

كما يذهب جانب آخر من الفقه الدولي المؤيد لهذا الاتجاه إلى أن اساس حماية الاقليات حتى عام ١٩٤٥ كان يقوم على حقوق الانسان باعتبارهم افرادا ، إلا أنه قد ظهر أساس جديد في القانون الدولي يتمثل في الحقوق الجماعية للاقليات(١) .

ويسوق هذا الاتجاه تدعيما لرأيه في اعتبار حقوق الاقليات تقوم على اساس جماعي ما جاء في الحماية المقررة لثقافتهم ، فمثل هذا الحق لا يمكن اعتباره حقاً فردياً بل حقاً لمجموعة لها ثقافة مشتركة جديرة بالحماية ، كما هو الحال بالنسبة للاغلبية . والدليل الآخر على اعتبار هذا الحق له اساس جماعي أن نظام حماية الأقليات في السنوات السابقة على عهد الامم المتحدة لم يتضمن نصا خاصا بهذا الحق ، بالنظر إليه حينذاك على اعتبار أنه حقاً جماعياً ، أما المعاهدات التى تلت عهد الأمم المتحدة فقد تناولت هذا الحق ، مما يؤكد وجود اساس جديد لحماية حقوق الاقليات متمثلا في الحق الجماعي(٢) ، ومن هذه المعاهدات تلك التى ابرمت بين استراليا وايطاليا عام ١٩٤٦ ، وتلك المبرمة بين ايطاليا ويوغسلافيا عام ١٩٥٤(٣) .

---

(١) أنظـر : André Demichel : op.cit. P. 30.

إذ يقرر ما جاء بالمتن مقررا :

"En 1945, Le fondement de la protection des minorités résidait dans cette idée que les individus minorités étaient des hommes comme les autres, et qu'il convenait de les traiter commetels et de leur assurer tous droits individuels de la personne humaine."

"Et c'est la raison pour laqu elle l'ancien fadement de la protection de la minorité, qui était celui de la société des Nations, a reparu et le droit international a fait une place importante aux droits collectifs de la minorité."

(٢) جلي بالبيان أننا سبق أن تعرضنا للمعاهدات التى ابرمت في ظل الأمم المتحدة وتناولت هذا الحق بشيء من التفصيل في القسم الأول من الرسالة .

(٣) أنظـر : André Demichel : op.cit. P. 36.

إذ يؤكد ما جاء بالمتن مقرراً :

"Mais c'est surtout dans certains traités postérieurs à 1945 que les minorites sont reconnues comme entités collectives. On leur

كما يشاطر جانب من الفقه العربي هذا الاتجاه إذ يرى أن حماية حقوق الاقليات كمجموعة جديرة بالاهتمام بقدر الاهتمام بحقوق الانسان ومن المستحسن للمشرع الذى يهتم بقضايا حقوق الانسان في دول العالم الثالث – سيما وأن مجتمعات هذا العالم متخلفة إلى درجة يصعب معها على الانسان الافريقي أو العربي الآسيوى إذا اضطهد ، أو إذا انتهكت حرياته الاساسية أن يلجأ إلى الهيئات الوطنية أو الاقليمية الدولية التى انشئت أو التى ستنشأ لتوفر له حماية حقوقه بينما تستطيع الطائفة أو المجموعة أو القبلية التى ينتمى إليها أن تحتج باسمه أو باسم المجموعة التى ينتمى إليها ، بمعنى أن الانسان في العالم الفقير ليست لديه القدرة الثقافية أو المالية التى يستطيع بها الدفاع عن حقوق الانسان ، أو يقابل بها العسف الحكومى أو الادارى ، ولكن الفئة التي ينتمى إليها كمجموعة تستطيع القيام بذلك ، سيما وأن انتهاك حقوق الانسان في دول العالم الثالث غالباً ما يكون راجعاً إلى إنتماء هؤلاء المضطهدين إلى فئات اجتماعية أو عنصرية أو دينية أكثر مما يرجع إلى كونه انساناً(١) .

فانتهاك حقوق الانسان في جنوب افريقيا على سبيل المثال يرجع إلى عدم انتماء هذا الانسان الاسود إلى الاقلية البيضاء الحاكمة ، وانتهاك حقوق الانسان في بعض دول امريكا اللاتينية يرجع إلى كون هذا الانسان ينتمى إلى

= accorde le droit à un "traitement differentiel" c'est-a-dire à des prérogatives positives qui débordent le respect du prinicipe de non discrimination. Si l'on examine ces traités on constat que ces prérogatives positives sont de deux ordres. D'abord tous les traités reconnaissent aux minoritiés des droit «culturels».

"Et c'est ce qui explique l'importance prise par les problémes culturels et linguistiques dans les traites relatifs aux minorités conclus depuis 1946. Trois de ces traités sont particuliérement significatifs, l'accord austroitalien sur le Tyrol de sud conclu le 5 septembre 1946, le traité dit "statut spécial de triést" conclu entre l'Italite et la Yougoslavie le 5 october 1954."

(١) الاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي – المرجع السابق ص ١٨ .

اقليات لغوية كالهنود الحمر الذين لا يتكلمون الاسانية أو البرتغالية ، على نحو ما سوف نعرض له من خلال بحثنا للممارسات الدولية بالنسبة للاقليات[1] .

٢٠٨ – رأينـا الشخصـــي :

وإذا كان لنا أن ندلي بدلونا في خضم هذا الخلاف الفقهي فإننا ننتصر للاتجاه الثاني الذى يذهب إلى أن اساس الحماية الدولية للاقليات هو ما لها من حقوق جماعية بعيداً عن حقوق الانسان مع تحفظات يرد ذكرها فيما بعد .

ولعل ما يؤكد ما إنتهينا إليه هو ذلك المشروع الذى وضعته لجنة الامم المتحدة لحقوق الانسان عام ١٩٧٩ حيث صدرت مشروعها بقولها « مشروع الاتفاقية الدولية لحماية مجموعات الاقليات الوطنية أو العرقية » ، كما جاء بالمادة الأولى من المشروع أن كل مجموعة من الاقليات العرقية أو الوطنية لها حقوقاً لا تنكر ، كما يجب الاعتراف لها بالحقوق الثقافية[2] .

كما تؤكد المادة الرابعة من المشروع على حرية مجموعات الاقليات في تنمية شئونهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[3] دون ما تمييز سواء كان مباشرا أو

(١) انظر الاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي – المرجع السابق – ص ١٨ .
وجلي بالبيان أن جانبا من الفقه يوضح المقصود بفكرة المجموعة بأنها تلك التى تتميز داخل الدولة عن بقية مواطنيها بلغة معينة أو جنس أو دين .
لمزيد من التفصيل حول فكرة المجموعة وخصائها والقيود الواردة عليها راجع :
Theodor Veiter : Revue de droits de l'homme human rights journal, commentary on the concept of "National Minorities", 1974, Vol. VII 2-4, P. 281.

(٢) فقد ورد بالقسم الأول من الاتفاق « بعنوان المبادىء العامة » :
"Art. 1: Every national or ethnic group or minority has, on an international as well as on a national level, the inalienable right to be recognized as a national, ethnic and cultural entity and must be granted the right to be recognized as such in accordance with the provisions of the present convention".

(٣) **"Art. 4: National or ethnic groups or minorities are free to pursue** =

غير مباشر في هذه النشاطات . كما تنص المادة الثامنة من المشروع على أن جريمة ابادة الجنس البشري ضد مجموعة الاقليات تعتبر جريمة ضد الانسانية(١) .

ولعل ما جاء في هذه المادة يعد رداً صريحاً على ما جاء بحجج الاتجاه الذى يرى أن عدم النص في اتفاقية منع ابادة الاجناس على استئصال الثقافي ، يعد تسليماً بأن حقوق الاقليات تقوم على اساس حقوق الانسان . فبرغم تسليمنا بأن النص الوارد في اتفاقية منع ابادة الجنس قد جاء خلواً من الابادة الثقافية ، إلا أنه قد استخدم لفظ مجموعات بشرية أو جماعة وطنية ، وهذا يدل دلالة واضحة على اتجاه الاتفاقية نحو حماية الاقليات بأعتبارها مجموعات – على نحو ما سلف بيانه عند تناولنا لهذه الاتفاقية في البنود السابقة – ومما لاشك فيه أن ما جاء بالمادة الثامنة من مشروع اللجنة سالفة البيان يؤكد ما اتجهنا إليه .

ولعل المشروع الذى وضعته اللجنة قد غالى فى منح الاقليات حقوقاً جماعية أدت به في النهاية إلى منحهم حق تقرير المصير والانفصال على الدولة الام . وهوما جرى عليه نص المادة ١٤ من المشروع(٢) .

= their economic, social, and cultural development and may not be discriminated against for reasons connected either directly or indirectly with these activities.

(١) "Art. 8: Genocide against national or ethnic groups or minorities is a crime against humanity."

(٢) "Art. 14: The modes of implementing the right of selfdetermination of a national or ethnic minority or group consist in the right to :

(a) frelley secede from the given state in order to establish a sovereign and independent state, or to associate with or integrat into an independent state, in the second althernative with the consent of the receiving state.

(b) volunatary emergence into any other political status (for instance, territorial autonomy, self-government, political =

كما نظم المشروع حق هذه الاقليات في الالتجاء إلى الجمعية العامة للامم المتحدة لكى تقرر شرعية دعواهم فى حق تقرير المصير ، كما ورد بالمادة ١٥ في فقرتها الثانية من المشروع(١) .

ورغم إيماننا بأهمية حقوق حماية حقوق الاقليات كمجموعة الا اننا لا نساير اللجنة في مغالاتها في هذه الحقوق إلى هذا الحد والا لانتهى بنا الامر في النهاية إلى ما يسمى بالفوضى الدولية ، على نحو ما سوف نتناوله فيما بعد عندما نعرض لحق تقرير المصير .

وإذا كنا قد انتهينا إلى أن للاقليات حقوقا جماعية ، إلا أنها لا تذهب إلى الحد الذى يعتسف بالنظام العام داخل الدولة ويهدد وحدتها السياسية والاقليمية استنادا إلى حقها في تقرير مصيرها ، أو بما يهدد اختصاص الدولة الاستئثارى على رعاياها ومدى ما تمارسه على اقليمها من سيادة .

ومن هذا يبين أننا وإن كنا نساير الاتجاه الثاني إلا أن التحفظات التى اسلفنا ذكرها توضح بما لا يدع مجالا للشك أننا نساير الاتجاه الاول فى جزء منه ؛ ومن هذا نخلص إلى أننا نأخذ رأياً وسطاً بين الاتجاهين ، بحيث لا نتقيد بما أخذ به الاتجاه الثاني برمته ونطلق العنان للحقوق الجماعية للاقليات بحيث تهدر النظام العام في الدولة ، وتفتئت على سيادتها واختصاصها في مواجهة رعاياها مما يهدد أمنها ووحدتها وسلامتها للخطر ، ومن زاوية اخرى لا نأخذ بالاتجاه الاول على اطلاقه بحيث نهدر نظام حماية الاقليات من أساسه

= autonomy or any other agreed arrangement within the frame-work of the state directly concerned) or,

(c) freely from legislative and/or administrative regional or local autonomy within the frame-work of the state directly concerned.

(١) Art. 15, Par. 2 : "Sould the state be unwilling to recognize the group's rught to selfdetermination in the sense of Par 1 the group may appeal to the U.N. General Assemble or a comoetent regional intergovernmental organization for a decision on the legitimacy of its claim to self-determination."

إعتماداً على حماية حقوق الانسان بصفة عامة .

ولعل في المعاهدات الدولية التى ابرمت في ظل الامم المتحدة ما يؤكد ما نحونا إليه ويعكس مدى اهتمام الامم المتحدة – من خلال هذه المعاهدات – بالاقليات كمجموعات، ولم نكتف بحمايتها من خلال حماية حقوق الانسان على نحو ما سلف بيانه عند الحديث عن المعاهدات الدولية في ظل الامم المتحدة . خاصة نص المادة ٢٧ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الذى يعد من وجهة نظرنا دعوة إلى مفهوم الحماية الجماعية للاقليات[١] .

---

(١) يذهب البعض إلى أن « الهدف النهائي من النصوص المتعلقة بالاقليات هو الوصول إلى تناسق في الحقوق بينها وبين الأغلبية ، أو بمعنى أدق ضمان التمتع بحقوق الانسان والحريات الأساسية للجميع دون تمييز . أما اقرار حقوق معينة مستقلة للاقليات ، فهو أمر يرفضه مجتمع الدول . وفي هذا الاطار ينبغي فهم نص المادة ٢٧ من ميثاق الحقوق المدنية والسياسية » .
أنظر في هذا الرأى – الدكتور عزت سعد السيد – حماية الاقليات في ظل التنظيم الدولى المعاصر – المجلة المصرية للقانون الدولي – المجلد الثاني والاربعون – سنة ١٩٨٦ ص ٦٤ .
ولعل ما اتجه إليه هذا لرأى ينطلق من مفهومه لحقوق الاقليات على أنها امتيازات أخرى تفوق ما تتمتع به الاغلبية – مثل الامتيازات الاجنبية التى كانت معروفة ابان احتلال الانجليزى لمصر أو غيرها – من حقوق أما أن تتمتع الاقليات بحقوق مساوية لما تتمتع به الاغلبية دون تمييز فهذا هو الذى تصبوا إليه أية اقلية وترنوا إليه مطالبة به . أى ليست حقوقاً مستقلة والا اعتبرت في مفهومنا امتيازات وليست حقوق .

الفصـــل الثانـــي

الضمانات الدولية لحماية الاقليات

٢٠٩ – تقسيـــم :

استعرضنا في الفصل الاول من هذا الباب أساس الحماية الدولية للاقليات سواء في ظل عصبة الامم أو في ظل ميثاق الأمم المتحدة . وحتى تكتمل الصورة واضحة لنظام الحماية الدولية للاقليات كان لزاماً أن نتناول في هذا الفصل الضمانات الدولية لحماية الاقليات ، وقبل أن نشرع في هذا البحث لابد وأن نؤكد أن هذه الضمانات قد اختلفت – وبحق – في ظل العصبة عنها في ظل الامم المتحدة ومن ثم كان من الضروري أن ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين نتناول في أولهما هذه الضمانات في ظل عصبة الامم وفي ثانيهما نعرض لها في ظل الامم المتحدة .

وقد آثرنا أن نتناول مشروع اللجنة الفرعية لحماية حقوق الاقليات في هذا المبحث باعتبار أنه لا يزال طي البحث في أروقة الأمم المتحدة ، ولم يرق بعد إلى مصاف المعاهدات الدولية .

ومن ثم يكون تقسيم هذا الفصل على النحو التالي :

المبحث الأول : ضمانات الحماية الدولية للاقليات في ظل عصبة الأمم .

المبحث الثاني : ضمانات الحماية الدولية للاقليات في ظل الامم المتحدة .

المبحـــث الأول

ضمانات الحماية الدولية للاقليات في ظل عصبة الامم

٢١٠ – تمهيـــد :

لعل من أهم المشاكل المرتبطة بأى تشريع سواء أكان داخلياً أو دولياً مشكلة الضمانات التى تعطيه الايجابية والفاعلية وصولا لتحقيق الغاية التى وضع من أجلها . ولكى تضمن الدول الموقعة على معاهدات الاقليات حماية حقوقهم ، قررت بأن البنود المتعلقة بالاقليات تعتبر « قوانينا أساسية » يضمن عهد العصبة تنفيذها سواء من الناحية الداخلية أو على الصعيد الدولي على النحو التالي :

أولاً : أن المعاهدات الدولية ، والوثائق القانونية التى كانت تتضمن حماية الاقليات لا يمكن تغيرها ، أو الغاؤها إلا بموافقة أغلبية مجلس عصبة الامم . على اعتبار أن احكام هذه المعاهدات ملزمة وإن النصوص الداخلية في التشريعات الوطنية لها قوة النصوص الدستورية فلا يجوز أن ينال منها أى تشريع عادى أو لائحة أو تدبير يصدر عن الدولة .

ثانياً : أنه يجوز للاقليات أن تتقدم بشكاوى لمجلس العصبة الذى من حقه توجيه ملاحظات للدول التى تشكو منها هذه الاقليات على نحو ما سوف يأتى بيانه عند تناولنا اجراءات حماية الاقليات في عهد عصبة الامم .

ثالثاً : في حالة حدوث خلاف حول تفسير وتطبيق نص من نصوص الاتفاقات التى تتضمن حقوق الاقليات ، فإن المحكمة الدائمة للعدل الدولي هى جهة الاختصاص لتسوية المنازعات المترتبة على ذلك الخلاف[1] .

---

(١) أنظر في الضمانات : Patrick Thornaberry, op.cit. p., 433.

إذ يقرر في هذا الصدد :

"The league of nations guarntee for the protection of minority rights was both internal and external internally, the obligated state =

رابعاً : يتولى مجلس العصبة مراقبة حسن تنفيذ بنود الاقليات مع لفت نظر الدولة التي تخرق أحكامها .

خامساً : يعمل مجلس العصبة والمحكمة الدائمة للعدل الدولي على ضمان الدعامتين السياسية والقضائية(١) .

ويؤكد جورج سيل في هذا الصدد أن من ضمانات احترام حقوق الاقليات ، أن الدول الرقعة تلزم بأن تصنع بنود الحماية في دساتيرها وليس – فقط – في القوانين العادية ، كما تصنعها موضع التنفيذ الفعلي باجراءات ادارية(٢) .

---

undertook that the treaty provisions were to be regarded as fundamental laws invalilating all laws, regulations or official action in conflict with them, whether relating to minorities or to the population as whole, exterbally, the guarntee was more limited, applying to the various rights only" so far as they affect persons belonging to racial, religious or linguistic minorities, in that case they constituted" obligations of international cocern."

وأنظر أيضاً الاستاذ الدكتور وحيد رأفت – القانون الدولي وحقوق الانسان – المجلة المصرية للقانون الدولي سنة ١٩٧٧ ص ٢٨ ، أ.د/ سموحي فوق العاده – المرجع السابق ص ٣١٠ .

(١) أنظر : Patrick, op.cit. P. 433.

وجيرهارد فان غلان – المرجع السابق ص ٢٠٠ . والاستاذ الدكتور/ بطرس بطرس غالي – الاقليات وحقوق الانسان في الفقه الدولي – المرجع السابق ص ١٢ ، أ.د/ سموحي فوق العادة – المرجع السابق ص ٣١٠ .

(٢) أنظر : Gorges Scell, op.cit P., 424.

إذ يؤكد في هذا الصدد :

"Les trités de monorités déclarent que ce régime constitue des "obligations d'intérêt international" pour mieux en garantir l'exécution, les traités prevoient que les gouvernments des Etats à minorites comme étant des normes constitutionnelles ou" lois fondamentales,' et de les incorporer effectivement dans les constitutions, de facon qu'aucune loi fondamentale et de le incorprorer effectivement ou aucune mesure administrative ne soient en contradiction avec elles."

٢١١ – اجراءات الحماية الدولية للاقليات في عهد العصبة :

نصت معاهدات الصلح ومعاهدات حماية الاقليات على الوسائل التى تتبع في حالة انتهاك حقوق الاقليات في نطاق عصبة الامم ، حيث تلعب محكمة العدل الدولية الدائمة دوراً هاماً في هذا الصدد ، وتتمثل الوسيلة الدولية الحماية حقوق الاقليات في احقية الدول الاعضاء في العصبة في أن تلجأ إلى العصبة لتعرض على مجلسها الامر في حالة إنتهاك حقوق اقلية معينة ، كما أنه يمكن لاعضاء الاقليات الالتجاء إلى العصبة مباشرة لشكاية الدولة التى يقيمون فيها حالة إنتهاكها لحقوقهم[١] . ومن ثم يمكن حصر وسائل حماية الاقليات في حالتين :

الأولى : حالة التجاء احدى الدول الاعضاء في العصبة إلى المجلس حيث تعرض عليه أمر الاقليات التى تنتهك حقوقها أو تتعرض لضرر ما فإذا لم يتوصل المجلس إلى اتفاق بشأنها واختلفت وجهات النظر حول نقاط قانونية ، أو واقعية فإن المجلس يمكنه أن يلجأ إلى المحكمة الدائمة للعدل الدولي لتدلي بدلوها في حل المسألة المعروضة[٢] .

الثانية : اجراء آخر يمارسه الافراد المنتمون إلى الاقليات مباشرة بأنفسهم يتمثل في احقيتهم في تقديم الشكاوي أو العرائض إلى عصبة الامم بغية عرض الامر عليها وفحصه واتخاذ اجراء بشأنه ، فاما أن تقوم العصبة ممثلة في

---

(١) أنظر : Nathan Feinberg ; Petition en droit international R.C.A.D.I, Tom 40, 1932-II P. 601.

إذ يؤكد في هذا الصدد :

"Le conseil ne peut intervenir en cette matiere que si l'un de ses membres attire son attention sur une infraction ou un danger d'infraction à l'une des dispositions des instruments minoritaires, le conseil pourra alors proceder de telle facon et donner telles instructions qui lui paraitront appropriées et efficaces en la circonstance."

(٢) الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – ازمة حقوق الانسان في جنوب افريقيا – المرجع السابق ص ٧ .

مجلسها بحل المسألة حلا سياسياً أو الالتجاء إلى المحكمة الدائمة للعدل الدولي – بطريق الادعاء – لتفصل في الامر ومن ثم يمكن حصر المراحل التى يمر بها الاجراء الذى يتخذه افراد الاقليات في الآتى :

٢١٢ – أ – حق تقديم الشكاوى :

إلى جانب الاجراء الذى تتخذه الدول الأعضاء في العصبة المتمثل في حق الالتجاء إلى المجلس لعرض أمر الاقليات التى حدث افتئات على حقوقها يحق لافراد الاقليات أنفسهم – فردا أو جماعة – تقديم العرائض أو الشكاوى إلى عصبة الامم لشكاية دولهم في حالة انتهاك حقوقهم[١] .

ويختص قسم السكرتارية بالعصبة بتلقى هذه العرائض . ويرى البعض – وبحق – أن الدول المعنية لا ينبغي لها الاحتجاج على هذا الاجراء المتخذ من قبل الاقليات[٢] .

وجدير بالذكر أن هذا الحق مكفول لكل اقلية في أية دولة من دول العالم[٣] .

---

(١) أنظـــر : Gorges Scelle, op.cit., P.,427.

حيث يعرض لهذا الاجراء بقوله :

"La pétition peut être individuelle ou collective. Elle est àprtée devant la section compétentc du secrétariat".

(٢) أنظـــر : L. Cavaré, op.cit., P., 291.

ويوضح ما جاء بالمتن بقوله :

"Le procédé a ête trés souvent employe r on snas protestation de la part des Etats intéresses qui reclamaient le droit d'être les intermediares obligatories entre les minorites et la S.D.N.".

وأنظر أيضاً الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – المرجع السابق ص ٧ .

(٣) أنظـــر : Nathan Feinberg, op.cit., P. 603.

حيث يقرر احقية الاقليات في تقديم الشكاوى بقوله :

"Le droit d'envoyer une petition petition appartient à tout le monde, ainsi, ce ne sont pas uniquement les intéresses qui peuvent faire apple à la sociéte, mais toute personne ou toute assocuation,

٢١٣ – ب – الفحــص :

بعد تقديم العرائض من افراد الاقليات يتولى السكرتير العام عندئذ فحص هذه العرائض من حيث جواز قبولها من عدمه ، فحسب ، (لان صحة العريضة تتوقف على توافر شروط معينة)[1] فإذا ما انتهى هذا الفحص إلى جواز قبول العريضة أو الشكوى قام السكرتير العام باحالتها إلى اعضاء المجلس ليقوم بفحصها بكامل هيئته بوصفه هيئة سياسية ويصدر توجيهه بالحل السليم[2] .

---

qu'elle appartienne ou non à la minorité en question ou au pays en cause, et enfin tout gouvernement''. =

(١) أنظــر : J.Rochette, op.cit., P., 53.

إذ تقرر في هذا الصدد :

''Le secrétariat examinait les pétitions relativement à leur recevabilite, car leur validité était subordonnée aux conditions suivantes :

— Leur objet devait être la protection des minorités conformément au droit pasilif en vigueur.

— elles ne devaient pas émaner d'une source obscure et anonyme.

— Elles ne devaient pas être presentées sous forme d'une rupture des liens politiques entre l'Etat majoritaire et la minorité, car la question des revisions des minorités ne saurait se paser.

— Elles ne devaient pas être redigées en termes violents.

— Enfin, elles devaient contenir des informations mouvelles qui n'aient pas fait l'objet de pétitions antérieures.''

وأنظر أيضاً في هذه الشروط وفقاً للنص الانجليزي :

Dhirendranath Sen, The problem of Minofities, University of Calacutta, 1940, P. 121.

(٢) أنظــر : Nathan Feinberg, op.cit., P. 604.

وراجع أيضاً : Robert Redslob, Principe des Nationalites R.C.A.D.I. 1931, III P. 64.

وجدير بالذكر أنه من اجل معاونة مجلس العصبة في الاشراف على تنفيذ الاحكام الخاصة بحماية الاقليات في المعاهدات – سالفة البيان – قرر مجلس العصبة في ٢٥ أكتوبر سنة ١٩٢٠ تشكيل لجنة خاص من ثلاثة من أعضائها لفحص العرائض والشكاوى والتبليغات التى يتلقاها =

وشبيه هذا الدور الذى يلعبه مجلس العصبة بشأن فحص عرائض الاقليات بالدور الذى تقوم به هيئة مفوضى الدولة بمجلس الدولة المصرى والفرنسى – التى تقوم بفحص النزاع المعروض عليها بداءة لتجريد المنازعات الادارية من مجاهل الخصومات الفردية والنظر فيها نظرة موضوعية – فهى التى تتولى تحضير الدعوى واعدادها للمرافعة(1). أو تنتهى إلى حل المنازعة بين اطرافها . ومما يؤكد هذا الشبه أيضاً أن مجلس العصبة تسهيلا لمهمة الفحص أنشأ لجنة ثلاثية في ١٩٢٠/١٠/٢٥ تقوم بفحص العرائض فحصا مبدئياً وتنتهى إلى ما إذا كان المجلس يجب أن يتصدى لفحص المسألة أم لا(2) .

٢١٤ – الادعـــاء : la phase contentieuse

بعد أن يقوم مجلس العصبة بفحص المسألة المعروضة قد يخلص إلى حلها حلا سياسيا أو يتعذر ذلك فيحيلها إلى المحكمة الدائمة للعدل الدولي بناء على طلب أحد الاعضاء(3)

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن هذا الدور الذى يقوم به مجلس العصبة – ممثلا الادعاء أمام المحكمة محيلا النزاع إليها للفصل فيه – بالدور الذى تقوم به النيابة العامة – بوصفها سلطة ادعاء – باحالة القضايا التى تطلب فيها محاكمة المتهم وتوقيع العقوبة عليه – وإن كان القياس هنا مع الفارق – لان المحكمة هنا تصدر آراء استشارية أو حكماً . وقد احيلت مسائل عديدة خاصة بالاقليات واصدرت المحكمة الدائمة بشأنها آراءاً استشارية وحكما

= المجلس في خصوص الاقليات .
أنظر : أ.د/ وحيد رأفت المرجع السابق – ص ٢٨ .

(١) أنظر الاستاذ الدكتور/ ماجد راغب الحلو – القضاء الادارى – دار المطبوعات الجامعية بالاسكندرية سنة ١٩٨٥ ص ١٤٨ .

(٢) أنظر في ذلك : Cavaré. op.cit. P. 291.
"Resolution de L'Assembleed" 26 September 1923".
وأنظر أيضاً الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – المرجع السابق ص ٨ والاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت – المرجع السابق – ص ٢٨ .

(٣) Goreges Scell, op.cit., P., 429.

واحداً[1]. وتلتزم الدول المعنية بتنفيذ حكم المحكمة المذكورة متى صدر[2].

ويبين من هذا الاجراء أن للاقليات دور « دولي » مباشر إذ يقدمون عرائض وشكاوى إلى عصبة الامم مباشرة ضد الدول التى يقيمون فيها[3].

ولعل هذا الدور الذى قامت به العصبة، وأرست دعائمه معاهدات الاقليات، كان له ابلغ الأثر في احتدام الخلاف الفقهى حول المركز القانوني الدولي للاقليات وأفرادها، ومدى تمتعها بالشخصية القانونية الدولية. حيث يبين بجلاء أن أفراد الاقليات يستطيعون – وفقاً لما تقدم – شكاية الدول التى ينتمون إليها إلى مجلس العصبة، ويصل بهم الأمر إلى مقاضاتها أمام المحكمة الدائمة للعدل الدولي.

الامر الذى تضحى معه مشكلة تمتعهم بالشخصية القانونية الدولية أمر جدير بالبحث ولا مناص من التعرض له. خاصة وأن موضوع الرسالة هو المركز الدولي للاقليات فلا مفر والحال كذلك من بيان هذه المسألة بادئين بمدى تمتعهم بالشخصية القانونية الدولية في عهد عصبة الامم موضوع هذا المبحث – الجزئية –.

٢١٥ – مدى تمتع الاقليات بالشخصية القانونية الدولية في عهد العصبة :

يهتم القانون الدولي العام بالدول – اساساً – كأشخاص مستقلة ذات سيادة يقوم بتنظيم العلاقة فيما بينها، وتزايدت اهتمامات القانون الدولي بنشأة المنظمات الدولية ودخولها في مجال العلاقات الدولية. ولاشك أن الدول هى المخاطبة – بالدرجة الأولى – بأحكام هذا القانون وذلك لتمتعها بالشخصية القانونية الدولية، أما بالنسبة للمنظمات الدولية فإن البعض من

---

(١) Goreges Scell, op.cit., P., 430.

(٢) الاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت – المرجع السابق ص ٢٨ .

(٣) الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – المرجع السابق ص ٨ .

الفقهاء لم يسلموا بسهولة بالاعتراف للمنظمات الدولية بالشخصية القانونية الدولية[1] .

ويرتب البعض على ذلك نتيجة مفادها أن الفرد لم يكن محور اهتمام القانون الدولي إلى وقت قريب إذ لا يخاطبه بأحكامه ولا يفرض عليه – بالتالي – التزامات ، ومن ثم تضحى معاملة الدولة لرعاياها من المسائل الداخلية التى لا يجوز للدول الأخرى ولا المنظمات الدولية أن تتدخل فيها[2] .

وحرى بالذكر أنه في مجال بحث مدى تمتع الاقليات بالشخصية القانونية الدولية فإنه تجدر الاشارة إلى أن هذه المسألة اثارت جدلا فقهياً ابان عصبة الامم ، حيث كانت الاقليات تتقدم بشكاوى وعرائض للعصبة ضد الدول التى يعيشون فيها في حالة إنتهاك حقوقهم – على نحو ما سلف بيانه[3] .

ومن ثم يمكن تقسيم الاتجاهات الفقهية في هذا الصدد إلى اتجاهين احدهما ينكر على الاقليات الشخصية القانونية الدولية والاخر يرى انها تتمتع بها على النحو الاتي :

٢١٦ – الاتجاه الاول : تمتع الاقليات بالشخصية القانونية الدولية .

يرى كافارية أن أفراد الاقليات انفسهم هم الذين يستفيدون من حماية القانون الدولي ، وتلك احدى المسائل التى يلعب فيها الافراد بوصفهم اشخاصا طبيعيين دوراً دولياً Un rôle international ومع ذلك فإن

---

(١) انظر الاستاذ الدكتور/ على صادق ابو هيف – القانون الدولي العام – منشأة المعارف اسكندرية – الطبعة الثانية عشر ص ٢٦٩ – حيث يقرر أن الهيئات والمنظمات الدولية لا تتمتع بالشخصية القانونية الدولية وإن كانت تتمتع بالاهلية القانونية .

(٢) الاستاذ الدكتور/ جعفر عبد السلام – القانون الدولي الانساني – دروس الدكتوراه لطلبة الدراسات العليا – كلية الحقوق – جامعة عين شمس وطنطا – طبعة أولى سنة ١٩٨٥ ص ١٠ .

(٣) الاستاذ الدكتور/ الشافعي محمد بشير – ازمة حقوق الانسان في جنوب افريقيا – المرجع السابق ص ٨ .

المعاهدات تنظر إلى استثناء الأقليات بوصفها مجموعة تستفيد من حقوق معينة (مثال ذلك معاهدة لوزان سنة ١٩٢٣ ، حيث تعرضت في المادة ٤١ لتوزيع مبالغ معينة لصالح الاقليات) وفي حالات معينة يبدو أن الاتفاقات الدولية قد اعترفت بوجود شخصية للاقليات في صور محدودة(١) .

وتؤكد جاكلين روشيت أن الفرد من الأقليات قد اعترف له في ظل نظام حماية الأقليات بصفة الشخصية الدولي(٢) .

ولعل محكمة التحكيم المختلطة التى انشئت بصدد اتفاقات السلام سنة ١٩١٩ والتى انيط بها التحكيم الخاص بالاتفاقية الالمانية بشأن سيليزيا العليا تساير هذا الاتجاه عندما اقرت للفرد من الأقليات حقوقاً مباشرة بالنسبة للقضايا الدولية(٣) .

---

(١) L. Cavaré, Le Droit International Public Positif, Tom 1, 1961, P. 290.

(٢) أنظـر : J. Rochette, op.cit., P., 54.

إذ تقرر في هذا الصدد :

"L'individu est reconnue sujdet de droit international puisqu'il peut intervenir directemen au cas ou'il s'ostime lesé il est donc "poussê" a son tour sur la scéne international ou il luttera pour conserver ses droit".

(٣) أنظـر : H. Lauterpacht, International Law and Human Rights : Stevens, London, 1950, P. 28.

ويؤكد أن :

"The provisions relating to the Mixed Arabitral Tribunals in the peace treaties of 1919, and the Polish-German Upper Silesian Convention which conferred upon individuals direct rights of international action".

وأنظر أيضاً الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – إذا اشار سيادته إلى العديد من الاتفاقات الدولية التي خولت الفرد بصفة عامة حق التقاضى أمام محاكم التحكيم الدولية أو امام المحكمة الدائمة للعدل الدولي .

ولمزيد من التفصيل انظر مؤلف سيادته – الغنيمي الوجيز في قانون السلام – منشأة المعارف اسكندرية سنة ١٩٧٥ ص ٣٤٠ .

٢١٧ – الاتجاه الثاني : عدم تمتع الاقليات بالشخصية القانونية الدولية في عهد العصبة :

يرى انصار هذا الاتجاه ان الاقليات ليست شخصا من اشخاص القانون الدولي العام انطلاقاً من أن « ليس للامم حتى الآن الاهلية القانونية الدولية لان احكام القانون الدولي لا تخاطبها مباشرة وإنما تخاطبها عن طريق دولها ، فمعاهدات سان جرمان ، تريانون ، لوزان ، التى اعقبت الحرب العالمية الاولى – تلتزم بعض اطرافها بحماية ما لديها من الاقليات الجنسية والدينية واللغوية . وهذا الالتزام تتحمله الدولة فى مواجهة الدول الأخرى المتعاقدة معها على ذلك . فالخطاب هنا موجه للدول وليس موجهاً للاقليات وعلى اساس عدم اجتماع وصفى القدرة على إنشاء القواعد القانونية الدولية والاهلية القانونية في الامم يجب أن نقرر أن وصف الشخصية الدولية ليس ثابتاً لها » .[١]

ويساير القاضى انزيولوتي – ابان عمله بالمحكمة الدائمة للعدل الدولي – هذا الاتجاه عندما أكد أنه ليس من الملائم أن يوجد اشخاص محلا للحقوق والالتزامات الدولية سوى الدول[٢] .

ومفاد هذا الاتجاه أن الاقليات – في عهد العصبة – لم تتمتع بالشخصية القانونية الدولية لعدم قدرتها على انشاء قواعد القانون الدولي فضلا عن أن قواعد القانون الدولي لا تتوجه بخطابها إليها مباشرة بل إلى الدول المعنية[٣] .

---

(١) الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان – القانون الدولي العام وقت السلم – المرجع السابق ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٢) يقرر انزيلوتي أنه :

"It is inconceinable that there should exist subjects of international rights and duties other than states".

H. Lauterpacht, International Law and Human Rights, Stevens. London 1950, P. 29.

(٣) الاستاذ الدكتور/ حامد سلطان – المرجع السابق ص ٩٧ .

٢١٨ - رأينا الشخصـــي :

وإذا كان لنا أن نتخذ موقفاً ازاء الاتجاهين سالفي الذكر فإننا نميل إلى الاتجاه الاول الذى يذهب إلى تمتع افراد الاقليات بالشخصية القانونية الدولية في عهد العصبة . ولعلنا نضيف إلى الحجج التى ساقها هذا الاتجاه ما ذهبت إليه محكمة التحكيم الالمانية فيما قررته من أن الاتفاقات الدولية وإن لم تنشيء حقوقاً والتزامات مباشرة للفرد في الاقلية إلا أنه يمكن أن تستخلص هذه الحقوق من نوايا الاطراف المتعاهدة ، إذ بمقتضى هذه النوايا يمكن أن نفسر تقرير حقوق والتزامات للافراد تخولهم حق اتخاذ الاجراءات القضائية الدولية[١] .

ويدعم ما إنتهينا إليه ما ذهب إليه استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد من أن هناك « ثمة حالات استثنائية اجيز للفرد فيها الالتجاء إلى اجهزة دولية قضائية أو شبه قضائية حماية لمصالحه ، ومن ثم اصبح له في حدود هذه الحالات وبصفة استثنائية الشخصية الدولية . واشهر هذه الحالات هي ...[٣] منح المستفيدين من نظام الاقليات الذى أنشأته معاهدات الصلح المنهية للحرب العالمية الاولى حق التظلم إلى مجلس عصبة الأمم في حالة المساس بالحقوق التى كفلتها لهم المعاهدات المنشئة لهذا النظام »[٢] .

---

(١) تؤكد المحكمة أن :

"It may be readily admitted that, according to a well established principle of international law the "Beamtenabkommen" being an international agreement, cannot, as such, create direct rights and obligations for private individuals. But it cannot be disputed that the very object of an international agreement according to the intention of the contracting parties, may be the adoption by the parties of some definite rules creating individual rights and obligations".

Cf., Lauterpacht, op.cit. P., 28.

(٢) راجع استاذنا الدكتور/ محمد سامي عبد الحميد - اصول القانون الدولي العام - جـ ١ - الجماعة الدولية - سنة ١٩٨٨ - ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ .

المبحث الثاني

ضمانات الحماية الدولية للاقليات في ظل الامم المتحدة

٢١٩ – تمهيد :

منذ البداية لابد من التنويه إلى اختلاف ضمانات الحماية الدولية للاقليات في ظل عصبة الأمم عنها في ظل الأمم المتحدة ، فقد استبان لنا من خلال استعراض ضمانات الحماية في ظل عصبة الأمم أن المصدر الاساسي لهذه الضمانات كان عهد العصبة ، فقد تولى بالتفصيل بيان اجراءات هذه الحماية ، وحدد اختصاصات مجلس العصبة في هذا الصدد .

أما ضمانات الحماية في ظل الأمم المتحدة فهى جد مختلفة إذ تنوعت المصادر التى القت الضوء على هذه الحماية ، وقد حاولنا بجهد متواضع تجميع هذه المصادر وتطويعها لتبيان مدى جهد الامم المتحدة في تقرير هذه الحماية .

وتخلص المصادر المتعلقة بضمانات هذه الحماية في اتفاقية منع ابادة الجنس البشري التى افاضت – وبحق – في تحديد اجراءات الحماية الدولية للاقليات ثم تلاها العهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ، والملحق الخاص به ، حيث افاض في وضع ضمانات جديدة تتمثل اهمها في فكرة التقارير الدورية والزام الدول – المصدقة عليه – باتخاذ الاجراءات التشريعية التى تكفل احترام حقوق الاقليات . وقد تجلى مجهود الامم المتحدة في ذلك المشروع الصادر عن اللجنة الفرعية لمنع التفرقة العنصرية وحماية الاقليات والذى غالى إلى حد المثالية في اضفائه الحماية الدولية للاقليات ووضع الضمانات الخاصة بحقوقهم على نحو ما سوف نعرض له البنود التالية .

٢٢٠ – ضمانات تنفيذ اتفاقية منع ابادة الجنس البشري :

ارست اتفاقية منع ابادة الاجناس العديد من المبادىء القانونية لمكافحة جريمة الابادة ، ووضعت العديد من الاساليب العملية والواقعية لكفالة تحقيق هذه المبادىء[١] . فألزمت الدول الموقعة عليها باتخاذ التدابير التشريعية اللازمة لتحقيق تطبيق الاتفاقية ، وجعلت القضاء الوطني هو المختص بمعاقبة مرتكبيها :

٢٢١ – ١ – اتخاذ التدابير التشريعية اللازمة لتحقيق احكام الاتفاقية :

تعهدت الدول الاطراف في الاتفاقية بموجب المادة الخامسة منها ، بأن تتخذ وفقاً للأوضاع الدستورية الخاصة بكل منها التدابير التشريعية اللازمة لتحقيق تطبيق مبادىء الاتفاقية ، وذلك بأن تنص في تشريعاتها الداخلية على العقوبات الجنائية بمعاقبة مرتكبي هذه الجريمة أو أى فعل من الأفعال المنصوص في المادة الثالثة منها .

ولعل الدافع إلى وضع هذه الضمانة أن كثيرا من الدول لم تتضمن تشريعاتها الداخلية شيئاً عن جريمة الابادة أو العقاب عليها[٢] . كما أن الاتفاقية لم تحدد عقوبة معينة تلتزم بها الدول في سبيل مكافحة وقمع هذه الجريمة ، بل تركت للدول الحرية في اختيار التشريعات والعقوبات المناسبة التى تتراءى لها في سبيل مكافحتها[٣] .

وتنهج الدولة طريقين في مجال مكافحة جريمة الابادة والعقاب عليها فتارة تدرج تجريمها ضمن تشريعاتها الجنائية القائمة ، كما فعلت المانيا ، وتارة تسن

---

(١) د. محمد منصور الصاوى – احكام القانون الدولي .

(٢) S. Glaser, Les Droits Des L'Homme Ala lumiere du droit international positif, Mellanges offerte A.H. Rolin, 1964, Vol. 1 P. 107

(٣) P.N. Drost : The crime of state, Vol. 2 Genocide, sythleyden, 1959, P. 100

لها قانونا خاصا متعلقاً بها كما حدث في بلجيكا وايطاليا[(١)] .

٢٢٢ – ٢ – جعل القضاء الوطني هو المختص بمحاكمة مرتكبي جريمة ابادة الجنس البشري :

نصت المادة السادسة من الاتفاقية على أن « يحال الأشخاص المتهمين بارتكاب جريمة ابادة الجنس البشري أو أى فعل من الافعال المنصوص عليها في المادة الثالثة إلى المحاكم المختصة في الدولة التى ارتكب الفعل في اراضيها أو إلى محكمة جنائية دولية تكون مختصة بنظره ، وذلك بالنسبة إلى الدول المتعددة التى تقبل مثل هذا الاختصاص » .

ويفهم من هذا النص أن الاتفاقية اناطت بالقضاء الوطنى الاختصاص بالعقاب على تلك الجريمة[(٢)] ، ومن ثم يحاكم المتهمون بارتكابها أمام القضاء الوطنى للدولة التى ارتكبوا فيها جريمتهم ، ويطبق عليهم ما سنته لها من تشريعات تعاقب على ابادة الاجناس . فالقضاء الوطني هو صاحب الولاية في نظر وتقدير المسئولية عن هذه الجريمة .

وحرى بالذكر أنه حتى لحظة كتابة هذه السطور لم تنشأ محكمة جنائية دولية – على حد علمنا – تختص بالعقاب على ابادة الاجناس .

وخلاصة ما تقدم أن الاتفاقية الدولية لمكافحة جريمة ابادة الاجناس باعتبارها معاهدة شارعة أرست قواعد وضوابط لمنع ومعاقبة مرتكبي هذه الجريمة ، وتركت للدول تقدير العقوبة الرادعة لهذه الجريمة وألقت على عاتق القضاء الوطني التزاماً بمعاقبة مرتكبيها ، مساعدة للقانون الدولي في ردعها .

---

(١) S. Glaser, op.cit., P. 107.

(٢) G.A.Einch : The genocide convention. A.J. 1949, Vol. 43 No. 4, P. 733.

H.Kelsen : The law of the U.N., S. and Sons — London, 1950, P. 114.

وأنظر أيضاً : الدكتور/ محمد منصور الصاوي – المرجع السابق – ص ١٨٨ .

ولاشك أن العالم بدأ يحس الآن حاجة ملحة إلى إنشاء محكمة جنائية دولية[1] . سيما وقد تزايدت في الآونة الأخيرة الجرائم ضد الانسانية متمثلة في جرائم الارهاب الدولي كاضطهاد الملونين في جنوب افريقيا وابادة الاقلية المسلمة في الفلبين ، كما يبين أيضاً أن هذه الاتفاقية وإن كانت تتصف في ظاهرها بالعموم بمعنى أن الدول تطبقها أيا كانت جنسية مرتكب هذه الجريمة ، إلا أنها تعتبر – وبحق – صالحة للتطبيق حماية لحقوق الأقليات داخل الدولة . ففى حالة ارتكاب هذه الجريمة ضد مجموعة الاقليات في أية دولة ، فإن نصوص الاتفاقية تكون واجبة التطبيق ، باعتبار أن هذه الأقلية من المجموعات أو العناصر الجديرة بالحماية ، ومما يؤكد ما نقول به ما جرى عليه نص المادة الثانية من الاتفاقية « أنه يقصد بابادة الجنس في هذه الاتفاقية ، أى فعل من الأفعال الاتية يرتكب بقصد القضاء كلا أو بعضا على جماعة بشرية بالنظر إلى صفتها الوطنية » . فمفاد هذه الفقرة أنها ذات مدلول واضح وصريح في مدى انطباقها حماية لحقوق الاقليات الوطنية في الدولة بالنظر إلى كونها جماعة بشرية .

٢٢٣ – الإشراف الدولي على تطبيق أحكام الاتفاقية الخاصة بحقوق الانسان ليست لها قيمة الزامية حتى بعد التصديق عليها ، ما لم تقبل الدولة صراحة الدول الرقابي على تنفيذ أحكامها من قبل الأجهزة المنوط بها ذلك . بمعنى أن الدول الاعضاء في الاتفاقية ينبغي أن تقبل مبدأ الرقابي على تنفيذ الالتزامات التى قبلتها بموجب الاتفاقية ، أو أن قبول الالتزام لا يعنى بالضرورة قبل الرقابة على تنفيذه[2] . وتواصل الامم المتحدة مجهوداتها الدامية إلى تشجيع احترام حقوق الانسان والعمل على تطبيق أحكام العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية ، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . وحسبنا أن نشير أنه في مايو سنة ١٩٨٧ قررت لجنة حقوق الانسان أن هذين العهدين

---

(١) الاستاذ الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي – المرجع السابق ص ٨٦ .

(٢) أنظـر : J.Charpentier : Le fondement du pouvoire contrôle des organisations internationales — Melanges G. Burdeau, Paris, L.G.D.J, 1977, P. 1000 ets

يمثلان معاهدتين دوليتين شاملتين وملزمتين قانونا في مجال حقوق الانسان ، ويشكلان إلى جانب الاعلان العالمي لحقوق الانسان لب الشرعية الدولية لحقوق الانسان ، وناشدت بقوة باقي الدول الاعضاء الانضمام إلى هذين العهدين ، إذ لم تنضم اليهما الا نصف الدول الاعضاء وأن تنظر هذه الدول فى الانضمام إلى البرتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ، حتى تكتسب بهذه الصكوك طابعاً عالمياً حقيقياً للعمل على تأكيد وتعزيز حقوق الانسان بصفة عامة كما أكد المجلس الاقتصادى والاجتماعي على ضرورة امتثال الدول امتثالا صارماً للغاية لالتزامات بمقتضى العهدين الدوليين[1] .

ومما هو جدير بالذكر أن الأسلوب الغالب بصفة عامة للرقابة على احترام الدول لتعهداتها في نطاق نظام الأمم المتحدة يتمثل في التقارير الدورية «Reporting system» انطلاقاً من التزام كل دولة عضو في المنظمة بمجرد توقيعها على الميثاق بأن تأخذ على عاتقها تعزيز وحماية حقوق الانسان وحرياته الاساسية ، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ، ولا تفريق بين الرجال والنساء ، وذلك بالتعاون مع المنظمة العالمية اعمالا لنص المادتين ٥٥ ، ٥٦ من الميثاق . والمواد من ١٦ إلى ١٩ من الاتفاقية[2] . فتقدم الدولة تقارير دورية إلى السكرتير العام للامم المتحدة عن الاجراءات التى اتخذتها ، ومدى ما احرزته من تقدم في مراعاة احكام الاتفاقية . وإن كان هذا النظام هو المطبق بالنسبة للاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية اعمالا لنصوصها التى تلزم بتشكيل لجنة خاصة بالحقوق الانسانية تعرف

---

(١) انظر مجموعة منشورات الأمم المتحدة : E/1987/INF/15 P. 33.

(٢) حيث تقضى المادة ١٦ من الاتفاقية بحق كل فرد في أن يعترف به كشخص أمام القانون ، وأوردت المادة ١٧ حق كل فرد في عدم التدخل التعسفى في خصوصياته العائلية واحترام مراسلاته وعدم جواز التعرض له بشكل غير قانوني لشرفه أو سمعته ، وعددت المادة ١٨ حقه في حرية تفكيره وفكره وضميره وديانته وأن يعبر عن ديانته بشكل علنى أو غير علنى ولا يكره أحد أو تعطل حريته في الانتماء إلى أحد الاديان أو العقائد . وحريته في التعبير ... إلخ . انظرالمادة من ١٦ إلى ١٩ من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية سنة ١٩٦٦ .

باسم Committe of Human rights ، أو لجنة الـ ١٨[١] .

ويرى البعض أن نظام الرقابة على تطبيق أحكام الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية – فضلا عن الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية – عامر بالثغرات التى من بينها أن اختصاص اللجنة الرقابي بشأن شكاوى الافراد إختياري بالنسبة للدول الاطراف في الاتفاقية ، لها أن تقبله ، ولها أن ترفضه اعمالا لنص المادتين (١،٨) من البروتوكول الاختياري الملحق بالاتفاقية . فضلا عن خلو هذا النظام الرقابي من أى جزاءات يمكن توقيعها في حالة انتهاك حقوق الانسان وحرياته الاساسية ،

---

(١) تلزم الاتفاقية كل دولة طرف فيها بالتقدم للجنة الـ ١٨ الواردة بالمتن – وخلال سنة على الاكثر من تاريخ نفاذ الاتفاقية في شأنها بتقرير مفصل عن الاجراءات التى اتخذتها لتطبيق احكام الاتفاقية ، ومدى ما أحرزته من تقدم لتأمين هذه الحقوق والصعوبات التى واجهتها في نطاق التطبيق ، ومن حق اللجنة أن تطلب من الدولة تقارير تكميلية في هذا الصدد . وترسل اللجنة هذه التقارير إلى السكرتير العام للمنظمة لابلاغها إلى اللجنة المذكورة ، ويجوز له باتفاق مع اللجنة أن تحيل هذه التقارير إلى الوكالات المتخصصة المعنية التابعة للامم المتحدة . لاتخاذ اللازم بشأنها والافادة بما لديها من توصيات .

– كما تتلقى اللجنة الشكاوى المقدمة من دولة طرف في الاتفاقية ضد اخرى طرف فيها في حالة انتهاكها للحقوق والحريات الواردة بها . وفي هذه الحالة لا تنظر اللجنة الشكوى إلا إذا كانت الدولتان الشاكية والمشكو في حقها قد قبلت سلفا هذا الاختصاص للجنة ، فاختصاصها هنا ليس اجبارياً أو مفروضاً ، بل يتوقف على ارادة الدول المعنية . على الرغم من سبق تصديقها على الاتفاقية .

– كما تقوم اللجنة بتلقى شكاوى الافراد (العرائض) استناداً إلى بروتوكول اختياري الحق بالاتفاقية ، يخير الدول الاطراف فيها أن تنضم إليه أو لا تنضم ، ومن ثم تقبل شكاوى الافراد ضد هذه الدول في حالة انضمامها إلى البروتوكول الاختياري وقبول اختصاص اللجنة بذلك . وإذا ما قبلت اللجنة شكوى الفرد تفحص الموضوع في اجتماعات مغلقة ثم تبعث بوجهة نظرها بشأنه إلى كل من الشاكي والدولة المشكو في حقها . لمزيد من التفصيل حول اختصاص اللجنة انظر :

– الاستاذ الدكتور/ وحيد رأفت – المرجع السابق ص ٤٦ : ٥٤

– والدكتور ابراهيم بدوى الشيخ – تطبيق مصر للاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية – المجلة المصرية للقانون الدولي – المجلد التاسع والثلاثون – سنة ١٩٨٣ ص ٣١٦ وما بعدها .

اللهم الا ضغط الرأى العام الدولي ممثلا في الجمعية العامة ووسائل الاعلام العالمية[1] .

كما أنه ليس للجنة المذكورة أن توجه توصية محددة لكل دولة على حدة بشأن تطبيقها للاتفاقية ، وإنما تملك فقط اصدار توصيات أو تعليقات عامة تستخلصها من مناقشة التقارير ، وتوجهها للدول الاطراف جميعها كخلاصة للاتجاهات العامة التى تبدو من تطبيق الدول الاحكام الاتفاقية والمشاكل التى تعترض اللجنة أو الدول والحلول الممكنة[2] .

وخلاصة ما تقدم أن الدول الاطراف في الاتفاقية تلتزم باحترام الحقوق المنصوص عليها فيها ، وأن تتخذ الدول الاطراف في الاتفاقية تلتزم باحترام الحقوق المنصوص عليها فيها ، وأن تتخذ الدول الاجراءات التشريعية وغير التشريعية لكفالة احترام هذه الحقوق دون تمييز من أى نوع سواء كان بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الرأى السياسى أو غيره أو الاصل القومى أو الاجتماعى أو الملكية أو صفة الولادة ، فضلا عن أنها تناولت حقوق الاقليات بنص صريح (مادة ٢٧) مفاده عدم جواز انكار حقوق الاقليات العنصرية أو الدينية أو اللغوية القائمة بدولة ما موقعه على الاتفاقية . وتبسط اللجنة المشكلة وفقا للمادة ٢٨ من الاتفاقية رقابتها على تطبيق احكام الاتفاقية إذا ما قبلت الدولة المعنية وفقاً للمادة ٢٨ من الاتفاقية رقابتها على تطبيق احكام الاتفاقية إذا ما قبلت الدولة المعنية هذا الدور الرقابي وصادقت على البروتوكول الاختياري الملحق بالاتفاقية – على نحو ما تقدم .

وفي فهمنا أن الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية وإن كانت قد نصت على التزام الدول باحترام حقوق الانسان عموما ، وحقوق الاقليات على وجه الخصوص (مادة ٢٧) . إلا أنه التزام سلبى مفاده الامتناع عن إنكار هذه الحقوق للاقليات ، بمعنى أنها فرضت التزامات على الدول مفادها

(١) د/ ابراهيم بدوى الشيخ – المرجع السابق ص ٣١٧ – وجدير بالذكر أن مصر صدقت على الاتفاقية في ١٤ يناير سنة ١٩٨٢ . انظر نص الاتفاقية في الجريدة الرسمية العدد ١٥ ابريل سنة ١٩٨٢ .

(٢) أنظر مادة ١/٢ من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية .

احترام حقوق الاقليات دون أن تضع التزاماً ايجابياً يحدد مسئولية هذه الدول حالة انتهاك هذه الحقوق .

ويؤكد ما نقول به أن الاتفاقية قد ناطت بلجنة ال ١٨ تلقى البلاغات من الدول الاطراف في الاتفاقية ، إلا أن هذه الحماية ليست كافية من ناحية أخرى ، إذ قصر البروتوكول الاختياري عمل اللجنة واختصاصها بفحص تلك البلاغات على الدول التى تنضم إلى البروتوكول الاختياري بل وتقبل صراحة الدور الرقابي لهذه اللجنة . وهي نصوص وإن كانت تعكس مدى اهتمام الامم المتحدة بمشكلة الاقليات إلا أنها مازالت تحبو على استحياء نحو اقرار حقوق صريحة واضحة للاقليات كمجموعات جديرة بالحماية ، إذا أوكلت أمر الرقابة على انتهاكات حقوقها إلى لجنة ال ١٨ وتركت للدول الاطراف فيها حرية قبول الرقابة عليها بقبولها الانضمام للبروتوكول الاختياري أو رفض ذلك . وهو أمر في حد ذاته ليس كافياً للحماية المرجوة ، فضلا عن أن اللجنة في حد ذاتها إذا ما انهت من الشكايات والبلاغات – سواء من الدول أو الافراد – لا تملك توقيع جزاء معين ، أو حتى توجيه توصية معينة للدولة المشكو في حقها ، اكتفاءا بتوجيه توصية عامة للدول الاطراف جميعا .

وهكذا ننتهى إلى أن الاتفاقية – في تقديرنا – بصدد حقوق الاقليات نظام هلامى يشوبه كثيراً من القصور وتعتريه العديد من الثغرات .

ولعل التجربة الرائدة في الاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان تكون نبراسا يمكن الاهتداء به ومحاولة لبذل الجهد والاقتداء بها ، لتلافى الانتقادات التى وجهت إلى النظام الرقابي على تطبيق اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية .

فقد نصت الاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان على إنشاء لجنة كجهاز رئيسى يقوم بالاشراف على تعزيز وحماية حقوق الانسان بصفة عامة ، ووفقاً لنص المادة ٤٤ من الاتفاقية فإن لكل شخص أو مجموعة اشخاص أو أى كيان غير حكومى معترف به قانوناً فى دولة أو أكثر من الدول الاعضاء في المنظمة أن يتقدم إلى اللجنة بعريضة تتضمن اتهامات أو شكاوى تتعلق

بانتهاك الاتفاقية من قبل دولة طرف فيها[1] .

فمفاد المادة تقرير حق الطعن بالنسبة للافراد والجماعات بما فيها الاقليات بطبيعة الحال أمام اللجنة سالفة الذكر في حالة إنتهاك حقوقهم المنصوص عليها في الاتفاقية ، وهو أمر لا نجد له نظيرا في أية اتفاقية دولية أخرى – على حد علمنا – لحماية حقوق الانسان خاصة وأننا قد اسلفنا توجيه الانتقادات إلى النظام الرقابي في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية .

واللجنة إذ تتلقى طعون الافراد تشترط بداهة أن يكون هؤلاء الافراد أو الجماعات قد استنفذوا كافة طرق الطعن الداخلية في دولهم فتقوم بعد ذلك بمباشرة التحقيق في الوقائع التى شملتها الشكاوى وإذا ما رأت ضرورة اجراء تحقيق في اقليم الدولة المدعى عليها فإنها تقوم بذلك وتلتزم الدول بتقديم كافة الاجراءات الضرورية لقيام اللجنة بإجراء ذلك التحقيق . وبناء على ما يسفر عنه التحقيق يمكن للجنة أن تتقدم بتقرير يتضمن أحد حلين ، إما تسوية القضية ودياً بين اطرافها وإما طلب احالة القضية إلى المحكمة الاوروبية المشكلة وفقاً لنصوص الاتفاقية[2] .

---

(١) تنص المادة ٤٤ من الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان على :

"Any person or group of persons, or any non-governmental entity legally recognized in one or more member states of the organization, may lodge petition with the commission containing denounciations or complaints of violation of this envention by a state party".

وأنظر فى الشروط الواجب توافرها في رفع الشكاوى من قبل الافراد أمام اللجنة الاوروبية . الاستاذ الدكتور/ عبد العزيز محمد سرحان – الاتفاقية الاوروبية لحماية حقوق الانسان – دار النهضة العربية – القاهرة – سنة ١٩٦٦ ص ٤١٤ وما بعدها .

وأنظر أيضاً : الاستاذ الدكتور/ جعفر عبد السلام – المنظمات الدولية – المرجع السابق ص ٥٣٩ .

(٢) راجع الدكتور/ عزت سعد السيد – حماية حقوق الانسان في ظل التنظيم الدولي الاقليمي – مطبعة العاصمة – القاهرة – سنة ١٩٨٥ – ص ٦١٢ وما بعدها .

وأنظر أيضاً الاستاذ الدكتور/ عبد العزيز سرحان – المرجع السابق – ص ٤١٧ وما بعدها .

والاستاذ الدكتور/ جعفر عبد السلام – المرجع السابق – ص ٥٣٩ .

٢٢٤ – اللجنة الفرعية لمنع التفرقة وحماية الاقليات :

U.N. Sub-Commission on Discrimination and Minorities

قررت لجنة حقوق الانسان في دورتها الاولى فى ٢٧ يناير – ١٠ فبراير سنة ١٩٤٧م إنشاء لجنة فرعية لمنع التفرقة وحماية الاقليات ، تكون مهمتها القيام بدراسات يتقدم بها إلى لجنة حقوق الانسان بشأن منع التفرقة على اساس العرق والجنس واللغة والدين ، وحماية الاقليات ، والقيام بكل ما يطلبه منها المجلس الاقتصادى والاجتماعي ولجنة حقوق الانسان التابعة له في هذا المضمار .

ويعتبر إنشاء هذه اللجنة باكورة عمل الأمم المتحدة الذى يعكس مدى اهتمامها بمشكلة الاقليات ، وتتركز مهمة هذه اللجنة كما يبين من اسمها ، في العمل على منع التفرقة العنصرية والتمييز على اساس الجنس أو اللغة أو الدين أو العرق ، وحماية حقوق الاقليات[1] .

وقد قامت لجنة حقوق الانسان واللجنة الفرعية لمنع التفرقة وحماية الاقليات معا بجهود جلية في إعداد مشروعات ، واعلانات ، ومواثيق دولية تستهدف حماية حقوق الانسان ، حيث توصلت إلى نتائج مثمرة في هذا الصدد ، كان نتاجها موافق الجمعية العامة للامم المتحدة على عدة اتفاقيات

---

(١) جدير بالذكر أن مدة العضوية في هذه اللجنة ثلاثة سنوات ، وتتكون من ١٢ عضوا تنتخبهم اللجنة من بين من ترشحهم الدول وينتخبون كأشخاص ليسوا ممثلين لدولهم وحرصا من اللجنة على تأكيد صفتهم الشخصية أكدت في عديد من المناسبات صفتهم كخبراء مستقلين وليسوا ممثلين لحكوماتهم ، ويتم اختيارهم وفقا لتوزيع جغرافي عادل . لمزيد من التفصيل حول تشكيل اللجنة انظر :

الدكتور/ إبراهيم على بدوى الشيخ – لجنة الامم المتحدة لحقوق الانسان – المجلة المصرية للقانون الدولي – المجلد الثامن والثلاثون سنة ١٩٨٢ ص ١٢٣ .

وأنظر أيضاً : Patrick Thornberry : op.cit. P. 442.

إذ يؤكد في هذا الصدد :

"The original plan was for sub commisions, one for prevention of discrimination and the other for protection of minorities."

بخصوص حماية الانسان على وجه العموم وحماية الاقليات على وجه الخصوص(١) .

وثمة تساؤل يطرح نفسه في هذا الصدد حول مدى العلاقة بين اللجنة الفرعية لمنع التفرقة وحماية الاقليات – باعتبارها جهازا فرعياً – والمجلس الاقتصادي والاجتماعي باعتبار أحد الاجهزة الرئيسية في الامم المتحدة ، إذ سوف يتضح أن اللجنة الفرعية تمارس اختصاصها لا يدخل – من وجهة نظرنا – في اختصاص الجهاز الرئيسي ، وإن شئنا العمومية لا يدخل في اختصاص المنظمة العالمية التابعين لها بصفة عامة ، حسبما يبين من مطالعة مواد ميثاقها في هذا الصدد والتى اسلفنا الحديث عنها . إذ بان من خلال استعراض نصوص الميثاق أنه جاء خلوا من الحديث عن الاقليات ، بل وأكثر من ذلك أنه لم يتضمن ولم يشتمل على أية حماية لهم أو اختصاصات بشأن هذه الحماية . والمشكلة المثارة هى مدى اختصاص الجهاز الفرعى بمهام لم ترد أصلا في اختصاصات الاجهزة الرئيسية .

٢٢٥ – العلاقة بين المجلس الاقتصادى والاجتماعي واللجنة الفرعية لمنع التفرقة وحماية الاقليات :

لما كان ميثاق الامم المتحدة يسمح لاجهزته الرئيسية بإنشاء اجهزة فرعية ، فمما لا شك فيه أن الاجهزة الأخيرة تعد تابعة للجهاز الرئيسي .

ويؤكد البعض علاقة التبعية بين الاجهزة الرئيسية والفرعية بأنها علاقة رقابية تدريجية مفادها أن القرارات الصادرة عن الاجهزة الفرعية تكون اقل في المرتبة من تلك القرارات الصادرة من الاجهزة الرئيسية(٢) وللاجهزة الرئيسية حق الرقابة على الاجهزة الفرعية ، وقد اعطت محكمة العدل الدولية هذا الحق للجمعية العامة داخل اسرة الامم المتحدة إذ قررت أن للجمعية

---

(١) أنظــر : Hermod Lannung : The rights of minorites Melanges offerts à polys Modinos Editions A. Pedone — 1968, PP. 186-187.

(٢) أنظــر : الدكتور/ مصطفى أحمد فؤاد – النظرية العامة لقانون التنظيم الدولي – منشأة المعارف اسكندرية – سنة ١٩٨٦ ص ١٥٨ ، ١٥٩.

العامة أن تباشر هذه الوظيفة الرقابية استنادا إلى روح المادة ١٨ من ميثاق المنظمة .

وقد أحسن البعض – وبحق – تصوير هذه العلاقة بقوله أن القواعد التشريعية هى تلك الصادرة عن الاجهزة التى اعطاها الميثاق هذا الحق ، ولذا سميت « بالمشرع الاول » إلا أن هذه الاجهزة يمكن أن تعطى للاجهزة الفرعية سلطة التشريع في صور محددة وتسمى الاجهزة الفرعية في هذه الحالة « المشرع الثاني »[(١)] .

وجدير بالذكر أن المجلس الاقتصادى والاجتماعي له وفقاً للمادة الثانية والستين فقرة أ أن يقوم بالدراسات ووضع التقارير عن المسائل الدولية فى أمور الاقتصاد والاجتماع والثقافة والصحة وما يتصل بها ، وله أن يقدم توصياته في أية مسألة من تلك المسائل للجمعية العامة وإلى اعضاء الامم المتحدة . وله وفقاً للمادة ٧/٦٣ من الميثاق أن يقدم توصيات فيما يختص باشاعة احترام حقوق الانسان والحريات الاساسية . وله وفقا للمادة ٦٨ من الميثاق انشاء ما يراه مناسباً من لجان للشئون الاجتماعية والاقتصادية ولتعزيز حقوق الانسان . ومن ثم يتضح أن المجلس الاقتصادي والاجتماعي لم يمنح وفقاً لاحكام الميثاق الظاهرة ثمة اختصاصات بشأن الاقليات . وربما يبين مما سبق أنه كان في ذهن واضعى ميثاق الامم المتحدة كما يتضح من سياق النصوص أن حقوق الاقليات تدخل بداهة في اطار حقوق الانسان بصفة عامة ، إلا أن إنشاء لجنة فرعية تختص بحماية حقوق الاقليات يعكس تفسيرا آخر – من وجهة نظرنا – لحقوق الاقليات ، إذ لو كان الهدف من نصوص الميثاق أن حماية حقوق الاقليات تدخل في إطار حماية حقوق الانسان بصفة عامة فما كان ثمة داع لانشاء لجنة فرعية تستهدف حماية الاقليات اكتفاءاً بلجنة حقوق الانسان الرئيسية التى أنشأها المجلس الاقتصادي والاجتماعي .

---

(١) Focsaneau : Organisations internationales universalley A.F.D.I. 1957, P. 333.

٢٢٦ - الاجراءات التى تضمنها مشروع اللجنة الفرعية المتعلقة بحماية الاقليات :

بذل واضعوا مشروع اللجنة جل جهدهم للوصول إلى وضع نصوص تتعلق بحماية الاقليات ، ومن زاوية اخرى وضع نصوص لضمان هذه الحقوق . وقد صدر المشروع بالاشارة إلى المادة ٢٧ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ، وكذلك الاشارة إلى المادة الرابعة عشر من الاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان ، مستهدفا بيان الجهود الدولية التى بذلت لحماية رعايا الدولة من الاقليات . ثم تناولت اللجنة في مشروعها الحقوق غير المنكرة التى ينبغي أن تضمنها الدولة تشريعاتها الداخلية بخصوص الاقليات ، سواء كانت هذه الاقليات جنسية أو دينية أو لغوية أو ثقافية ، كما ورد بالمادة الثانية عشرة في فقرتها الأولى حث سلطات الدولة المختلفة على إتخاذ الاجراءات التى تكفل عدم التمييز العنصري بين رعايا الدولة بصفة عامة بحيث تتساوى الاقليات مع بقية رعايا الدولة في الحقوق الواقعية والقانونية تطبيقاً للمادة ٢٧ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية[1] .

فمضمون هذه المادة يبلور التزام الدولة باتخاذ الاجراءات التشريعية بصدد حمايو حقوق الاقليات وكذلك الاجراءات التنفيذية التى تضمن تنفيذ هذه

(١) تنص المادة ١/١٢ ، ٢ من مشروع اللجنة على :

"1 — National or ethnic groups or minorities are guaranteed their polictical, cultural, economic, and social development on the basis of non- discrimination by the state. The authorities will also take appropriate measures to discourage, discrimination on the part of the general population.

2 — Members of a minority or group may not be discriminated against, either in fact or in law, in the enjoyment of human rights, especially those guaranteed by the U.N. covenant on social, economic, and cultural, and on civil and political rights, the provisions of the U.N.

Covenant on the elimination of all formes of Ricial Discrimination have likewise to be applied.

التشريعات .

وقد توج المشروع هذه الاجراءات بالنص على وجوب المساواة بين الأقليات من رعايا الدولة وأغلبية الشعب في مجال الخدمة العسكرية ليس فقط في حالة الالتحاق بها ايضاً في مجال المساواة في المعاملة داخل صفوفها ، ولعل المثل الذى ورد بالمادة ٣/١٣ من المشروع يوضح بلاشك أن الاقليات لا تلتزم بالخدمة العسكرية خارج اقليم الدولة الا وقت الحرب أو في حالة الضرورة الملحة[١] ، بمعنى أنه يجب على وزارة الدفاع في الدولة عدم اتخاذ الاجراءات التعسفية في الزج بالاقليات في حروب خارج حدود الدولة بغية الاضرار بهم أو التخلص منهم مثلا . في الوقت الذى يتمتع في بقية افراد القوات المسلحة في الدولة بالاستقرار أو عدم تحمل تبعة الدفاع أو الحرب خارج حدود الدولة مما يعد صورة من صور عدم المساواة في المعاملة بين الاقلية والاغلبية ، كما تضمن المشروع أنه في حالة وجوب خلاف أو نزاع بين الاقلية والدولة تتخذ اجراءات واساليب الوساطة والتوفيق ، وقد قيد المشروع هذا الاسلوب بأن يكون بناء على طلب الدولة[٢] .

ثم أوضح المشروع جواز الالتجاء إلى التحكيم في حالة الانتهاكات

---

(١) تنص المادة الثالثة من المادة الثانية عشر من المشروع على :
''Members of minority or group must not be obliged to render military service outside the territory in which the group resides unless in times of war of public emergenies which do not involve specific interests of the minority or group concerned.

(٢) كما تنص الفقرة الثالثة من المادة الثالثة عشر من المشروع على :
''B/B fact - finding, conciliation or mediation in a conflict about group-protection between states at the request of a state, or in conflicy between a state and group at the request of the latter on the basis or a resolution of the U.N. General Assembly or of the competent argan of a regional organization, the procedre must follow the rules determined as model procedure by the Hague Convention VII of 1907.

المزعومة بالنسبة للحقوق الجماعية للاقلية[1] . وقد صرحت المادة ٢٦ من المشروع لممثلي الاقليات حق تقديم العرائض أمام المنظمات الدولية في حالة وجود انتهاكات للحقوق الفردية أو الجماعية للاقليات من قبل السلطات العامة في الدولة التابعين لها[2] . بيد أن المشروع قيد استخدام هذا الحق بشرط عدم اتخاذ ممثلي الاقليات ثمة اجراءات عنف أو خروج عن النظام العام للدولة أو ضد سلطاتها[3] .

أما المادة ٢/٢٨ من المشروع فقد خولت لممثلي الاقليات حق الاتصال بسلطات دولة أخرى تهتم بمصالح الاقليات ، واعتبرت أن هذا الاتصال مشروعاً طالما كان تأكيداً لبنود هذه الاتفاقية أو كانت هذه الحقوق التى

---

(١) تنص المادة ١٢ فقرة ٣ في بندها الثالث من المشروع على :

"Arbitration and / or judicial decision on an alleged violation of national or international instruments concerning group-protection, the procedure to follow the rules of -mentioned Hague convention of 1907, competence for judicial decision shall be assigned primarily to a court or commission of Human Rights established by an international regional agreement or provided that no such agreement exists, to the International Court of justice.

(٢) كما جرى نص المادة ٢٦ من المشروع على :

"Group representatives have the right to present the interests of the respective group before intergovernmental organizations, they have the right to present petitions in the name of the members of their group in individual rights or collective interests are alleged to be violated by public authorities".

(٣) كما نصت المادة ٢٧ من المشروع على :

"The representation of group interests before national or international authorities shall peaceful, it should not be made the basis of action against the group itself, their members or representatives or relatives or friends of these persons.

ضمنتها الاتفاقية (المشروع) محلا لاتفاقية ثنائية متعلقة بحماية الاقليات(١) .

وقبل أن ننتهى من عرض اهم الاجراءات التى تناولها هذا المشروع حماية لحقوق الاقليات على نحو ما سلف بيانه ، لابد من التنويه أن هذا المشروع قد اضفى على ممثلي الاقليات – في هذه الحالة – وصف الشخصية القانونية الدولية والذى يعتبر – من وجهة نظرنا – قلبا للموازين الدولية السائدة في الاعتراف للاقليات بالشخصية القانونية الدولية(٢) .

(١) جرى نص المادة ٢/٢٨ من المشروع على :

"It may not be considered disloyal if repesentatives of a minority or group communicate with authorities of another state in matters concerning group interests, with regard to principles enshrined in the present convention or in matters concerning bilateral agreements referring to group-protection provided that members of the group belong to the people of the other state or that there exist cultural or traditional links between the group and the people of the other state.

(٢) كما تنص المادة ٢٩ من الاتفاقية على :

"With regard to international group protection the representation of a national or ethinc minority or group shall be given a status as to the claim for international recognition of the group as to the determination of the right of self- determination as to the decision in conflicts between states and groups representatives of groups shall be permitted to participate as legal representatives in cases concerning an alleged violation of human rights of member of a group. Rules or procedure applied to international bodies shall be interpreted in this sense.

البـــاب الثالـــــث

الممارسات الدولية في بعض بلدان العالم

٢٢٧ - تمهيـــد وتقسيـــم :

بالقدر الذى يتسع له نطاق هذا البحث ، نحاول من خلال هذا الباب الوقوف على مدى ما تتعرض له الأقليات المسلمة من إضطهاد ، وما تواجهه من تحديات في البلاد غير الاسلامية في عالمنا المعاصر ، وهو ما يطلق عليه - وبحق - محنة الأقليات المسلمة في عالمنا المعاصر .

وهى المحنة التى غرست بذورها وجذورها أساليب الاستعمار الصليبي على مر العصور - وما يلعبه النفوذ الصليبي والروسى والهندوكى والبوذى عن طريق بعثاته التبشيرية وسياسته الاستعمارية .

وهنا تفرض المقارنة نفسها بما يلقاه المسيحيون من تسامح ومساواة في مصر الاسلامية . الأمر الذى يجعلنا نقسم هذا الباب إلى فصلين نخصص أولهما للأقليات المسلمة في بعض بلدان العالم على أن نفرد الفصل الثاني للاقليات المسيحية في مصر .

الفصــل الأول

الأقليات المسلمة في بعض بلدان العالم

٢٢٨ - تمهيــد :

قال الحق سبحانه وتعالى ﴿ واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فأواكم وأيدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون ﴾[١] .

وقال عز من قائل ﴿ يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان الله عليم خبير ﴾[٢] .

وقال تعالى ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسئلن عما كنتم تعملون ﴾[٣] .

شاءت ارادة الله وقدرته اختلاف الناس في الدين ، ونحن المسلمون نؤمن بأن مشيئة الله لا راد ولا معقب لها ، كما أننا نؤمن بأن الله سبحانه وتعالى لا يشاء لعباده إلا ما فيه الخير والحكمة ، وازاء هذا الاختلاف في الدين بين شعوب العالم اجمع عرضنا فيما سلف لكيفية معاملة المسلمين لمخالفيهم في الدين (أهل الذمة) اتباعا لاصول وتعاليم الاسلام[٤] وكيف نعموا بحقوقهم داخل الدولة الاسلامية ، لأن الاسلام لم يعرف العصبية أو الفوارق العرقية ، ويبغض التفرقة العنصرية ، بل وينبذ التمييز بين الناس على أساس ألوانهم أو عناصرهم أو طبقاتهم ومراتبهم الاجتماعية ، فلا فرق بين أبيض وأسود ولا

---

(١) سورة الأنفال آيــة ٢٦

(٢) سورة الحجرات آيــة ١٣

(٣) سورة النحــل آيــة ٩٣ .

(٤) انظر ص وما بعدها من هذه الرسالة .

فضل لعربي على أعجمى الا بالتقوى ، وهنا تتجلى عظمة الاسلام في نظرته الشمولية للانسانية جمعاء .

إذا كان هذا حال الاسلام والمسلمون في معاملة أهل الذمة داخل الدولة الاسلامية ، فإن هناك أخوة مسلمون يعانون من الاضطهاد والتفرقة في مجتمعات تختلف عنهم في العقيدة ، وتغايرها من حيث السلوك والقيم الاجتماعية تلك هى « الأقليات المسلمة » في كثير من بلدان العالم .

وتنصب دراستنا في هذا الجزء من البحث على الاقليات المسلمة التى تواجه ألواناً من التحديات في كافة قارات العالم وبلدانه .

ولا يخفى على الفطنة أن غالبية بلدان العالم توجد بها اقليات مسلمة إلا أن دراسة هذه الأقليات كافة يعد اسهابا لا مبرر له وتضيق به صفحات هذا البحث ، ومن ثم نجد انفسنا ولا مناص من قصر الدراسة على بعض بلدان العالم التى بها اقليات مسلمة تبيانا لمدى ما يتعرضون له من معاملة تختلف كثيراً عما تعامل به الاقليات غير المسلمة في ديار الاسلام ، وما تواجهه الأقليات المسلمة من تحديات تختلف أنواعها باختلاف البلاد التى توجد بها هذه الأقلية ، فتارة ترتدى هذه التحديات سحنة الالحاد والوثنية وأخرى تتشح بفلسفة المادة ، وثالثة تكتسى بثياب الرهبنة على نحو ما سوف يأتى بيانه في البنود القادمة .

٢٢٩ – تقسيـــم :

لما كانت الأقليات المسلمة – وكما يقول البعض وبحق – تمثل البراعم النامية في اطراف العالم الاسلامي(١) فمن واجبنا التعرف على احوالها وصولا للوقوف على مدى ما يتمتعون به من حقوق وما يتعرضون له من اضطهادات لا تتفق مع مبادىء وأصول الشريعة الاسلامية السمحاء . ومن

(١) سيد عبد المجيد بكر – الأقليات المسلمة في آسيا واستراليا – سلسلة كتب دعوة الحق – ادارة الصحافة والنشر برابطة العالم الاسلامي – العدد ٢٣ نوفمبر ١٩٨٣م – ١٤٠٤هـ – السنة الثالثة ص ١٤ .

ثم تنقسم دراستنا في هذا الباب إلى ثلاثة مباحث على النحو التالي :
مبحـث أول : الاقليات المسلمة في آسيا واستراليا .
مبحـث ثاني : الأقليات المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية .
مبحث ثالث : الأقليات المسلمة في أفريقيـا .

المبحـــث الأول

الأقليات المسلمة في قارتي آسيا واستراليا

٢٣٠ - تمهيـــد :

تشكل الأقليات المسلمة في قارة آسيا أكبر هياكل الاقليات المسلمة في سائر القارات ، وتختلف التحديات التى تواجهها في تلك القارة بين الالحاد وزندقة ، ومذاهب وضعية ، وفلسفات لاهوتية تدعمها أشكال مختلفة من التبشير ونفوذ السلطات الحاكمة أو بالأكثرية العددية أحياناً أخرى على نحو يجعلها تختلف عن سائر أنواع الأقليات مما يزيد من المعاناة التى تتعرض لها[1] .

وتتجلى مشاكل الأقليات المسلمة في اطراف العالم في أسلوب تعليمها ووضعها الاقتصادى المتردى نتيجة حرمانها من مجالات معينة من العمل مما أدى إلى إنخفاض مستوى دخولها وتدهور مستوى معيشتها كما تبرز على سطح هذه المشاكل والتحديات حرمان هذه الاقليات من المشاركة في الحكم ، أو التمثيل في المجالس النيابية وهو ما يعتبر من أكبر التحديات العنيفة التى يواجهها المسلمون الأقلية ، كما هو الحال في الفلبين وأرتيريا وفطاني ، وتايلاند ، وقبرص والباكستان الشرقية ، والهند .

فضلا عن تطبيق الأغلبية قوانين وقواعد تخالف الشريعة الاسلامية السمحاء مما يعد سببا جوهرياً في احتدام الخلاف بين الأقلية المسلمة والأغلبية المسيطرة وهو ما يدعونا لانتقاء بعض الأمثلة لتلك الممارسات

(١) سعيد عبد المجيد بكر – المرجع السابق – ص ٦ .

بالقدر الذى يتناسب وحجم هذا البحث ، استهدافا لبيان الفارق الجوهري بين معاملة الاسلام للاقليات غير المسلمة ، ومدى ما تعانيه الأقليات المسلمة في بعض البلاد غير الاسلامية . وهذا لا ينفى أن ثمة ممارسات أخرى جديرة بالذكر لا تعانى فيها الأقلية المسلمة مثل هذه التحديات كما هو حال الأقلية المسلمة في اليابان على نحو ما سوف يأتى بيانه في البنود التالية :

٢٣١ – الأقلية المسلمة فى اليابان :

يصل عدد سكان اليابان إلى حوالى ١١٨ مليون نسمة تقريباً يبلغ عدد المسلمين فيها حوالى ٢٨ مليون مسلم حسب تعداد عام ١٩٧٦ ميلادية وقد تزايد العدد عاما بعد آخر حتى اقترب عددهم الآن بما يناهز ٧٠ الف مسلم أو يزيد نتيجة تزايد نشاط الدعوة الاسلامية هناك[١] .

٢٣٢ – وصول الاسلام إلى اليابان :

وصل الاسلام إلى اليابان متأخراً إذ يرى البعض أن أول معرفة اليابان بالاسلام كان عام ١٣٠٨هـ – ١٨٨٨م[٢] .

ولعل السبب في تأخر وصول الاسلام إلى اليابان يرجع إلى أن اليابان كانت منغلقة على نفسها منذ ما يقرب من قرن من الزمان ، حيث كانت تعيش في عزلة تامة عن العالم الخارجي .

وازداد اتصال اليابان بالعالم الاسلامى تدريجياً حيث وصل إليها العديد من المسلمين ، وكان أول داعية اسلامى في اليابان هو عبد الرشيد ابراهيم الذى طرد من روسيا اثر نشاطه الديني الاسلامي هناك وبعثة الحركة الاسلامية .

---

(١) يبلغ عدد سكان العاصمة اليابانية طوكيو ٨٣٤٩٢٠٩ نسمة عام ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠ وأهم مدن اليابان يوكوهاما وتبلغ عدد سكانها ٢٧٧٣٨٢٢ نسمة وأوزاكا وسكانها ٢٦٤٨١٥٨ ، وناجويا وسكانها ٢٠٧٨٨٤ نسمة .

راجع : سيد عبد المجيد بكر – المرجع السابق – ص ٥٤ وما بعدها .

(٢) د. جمال الدين الرمادى – مقال بعنوان الاسلام في المشارق والمغارب كتاب الشعب مطابع الشعب – سنة ١٩٦٠ – كتاب رقم ٨٤ ص ٧٧ .

وقد اسلم على يديه الكثيرون من اليابانيين عندما وصل إلى بلادهم في سنة ١٣٢٧هـ[1] ثم تزايد اتصال المسلمين باليابان في عام ١٩٢٢م قدم إلى اليابان مسلم لاجيء طرده الماركسيون من التركستان هو محمد عبد الحى قربان فأعقبه ستمائة مسلم لاجيء إلى اليابان من التركستان وأسس أول مسجد في العاصمة طوكيو سنة ١٩٣٧ م وألحق به مدرسة لتعليم القرآن ، ثم أسره الروس في الحرب العالمية الثانية ونفى إلى سيبيريا ومات هناك .

وفى أعقاب الحرب العالمية الثانية ازداد انتشار الاسلام في اليابان بعد عودة الجنود اليابانيين من البلاد الاسلامية في جنوب شرقي آسيا ،وتحمل كثير من اليابانيين مسئولية الدعوة بمعاونة جماعات التبليغ التى وصلت من الهند والباكستان[2] وقد وصل عدد المساجد في اليابان إلى أربعة مساجد[3] .

٢٣٣ - أحوال الأقلية المسلمة في اليابان :

يتلقى المسلمون في اليابان تعليمهم في المدارس العادية ، حيث لا توجد مدارس خاصة بهم ، ويتعلمون تعاليم الاسلام وقواعده في المساجد ، وقد ترجم القرآن إلى اليابانية ، وقد وصل عدد من المسلمين اليابان إلى وظائف هامة فمنهم الاطباء والمهندسين وعدد آخر في الجيش الياباني .

---

(١) ومما يذكر في هذا الصدد أنه فى عام ١٣٠٨هـ أى منذ حوالى مائة عام زارت اليابان احدى السفن التركية ، وتحطمت اثناء عودتها قرب جزر اليابان ومات العديد من طاقمها ، فأرسلت اليابان احدى سفنها تحمل الأحياء من الباخرة التركية إلى استنبول وكان هذا أول اتصال اسلامى رسمى باليابان .

أنظـر : Journal Institute of Moslim Minority Affairs King Abdul Aziz University - 1979, Vol. No 1 printed by interlink longraph Ltd. in Great Britain PP 121-122.

(٢) من أنشط الدعاه المسلمين هناك طبيب يدعى « شوق فرتاكى » الذى أسلم على يديه الالاف من اليابانين ، وافتتح مستشفى خاص في طوكيو .

راجع - سعيد عبد المجيد بكر - المرجع السابق ص ٥٩ .

(٣) المسجد الأول بطوكيو العاصمة وأسسه الداعية محمد عبد الحى قرباني سنة ١٩٣٧م والثاني في أوزاكا وأسس عام ١٩٧٧م والثالث في مدينة كوب والرابع في مدينة ناجويا «Nagoya» .

ومما هو جدير بالذكر أن باليابان مركز إسلامى ومؤتمر اسلامى يابانى قام بفتح فصول لتحفيظ القرآن الكريم وجمعية للطلاب اليابانيين المسلمين ، ومجلة اسلامية يابانية ويمارسون صلواتهم في حرية تامة . ولعل مرجع ذلك أن الدستور الياباني ينص على عدم التدخل في المعتقدات الدينية[1] ولهذا يتزايد عدد المسلمين فيها عاما بعد آخر ومن ثم تعد تجربة الأقلية المسلمة في اليابان مطمئنة لا تواجه تحديات واضطهادات مثلما تواجهها الأقلية المسلمة في البلدان الآسيوية الأخرى كما هو في الفلبين على النحو الذى سوف نعرض له في البند التالي .

الأقلية المسلمة في الفلبين[2]

٢٣٤ – عنصر السكان في الفلبين :

ينتمى سكان الفلبين إلى جماعات متعددة ، ومن تعددت اللهجات ، فهناك جماعات بدائية تعيش في الغابات وفي المناطق المنعزلة ويوجد الأقزام الآسيويون (نجرتوس) في « ميندناو » وتوجد بها عناصر البابوان والملاى القدامى والملاى الحديثة ، أما الجماعات المسلمة فيطلق عليها « المورو » وينتشرون في ثلاثة عشرة ولاية في الجنوب والغرب ويشكلون حوالى ثمن سكان الفلبين ويقدر عدد السكان هناك بحوالي ٤٨,٤٠٠,٠٠٠ نسمة في تعداد عام (١٩٨٠م – ١٤٠٠هـ) منهم ٨ مليون مسلم كما اعلن ذلك رئيسها المخلوع ماركوس سنة ١٩٧٥[3] .

(١) سعيد عبد المجيد بكر – المرجع السابق ص ٦٠ ، جمال الدين الرمادى – المرجع السابق ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) توجد الفلبين في الشرق الاقصى وفى المحيط الهادى وحيث ارخبيل من سبعة آلاف ومائة جزيرة اكبرها جزر لوزون ، وميندناناد ، وسمار ، وبالاوان ، وياناى ، وميند ورولية وسيبو ثم بوهول ، وقسيان والباقي جزر صغيرة تسمى بأسماء قاطنيها وسميت الفلبين نسبة إلى فيليب الثاني ملك اسبانيا الذى بلغها الاسبان فى عهده سنة ١٥٦٨ .
أنظر د. جمال الرمادى المرجع السابق ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٣) سعيد عبد المجيد بكر المرجع السابق ص ١٤٢ جريدة الاهرام القاهرية بتاريخ ١٩٧٥/٤/٤ ويرجح البعض تقدير عدد المسلمين هناك بحوالى خمسة ملايين نسمة وانظر د. محمد عبد القادر أحمد – المسلمون في الفلبين – مطبعة الناشر العربي القاهرة سنة ١٩٨٠ – ص ٤٢ .

٢٣٥ – وصول الاسلام إلى الفلبين :

يرجح وصول الاسلام إلى الفلبين في اعقاب القرن السادس الهجرى عبر جزيرة سولو احدى جزر الفلبين عبر محور بحرى خلف الطرق البرية التجارية ، وحمل المسلمون من أهل المنطقة مسئولية الدعوة الاسلامية هناك بمساعدة من يصل إليها من التجار العرب .

وعندما احتل الاسبان الفلبين « ١٥١١م » وجدوا مقاومة شديدة من المسلمين هناك فلم ينجح الأسبان فى طردهم من المناطق التى يقطنوها في الجنوب ، وحاول المستعمرون فرض المسيحية على الوثنيين في الشمال ، ومنع انتشار الاسلام بقوة السلاح ومن ثم واجه المسلمون حمله صليبية ضروس واصطدموا معهم في معارك بحرية اسفرت عن مقتل ماجلان[1] ولا يخفى على الفطنة أن هدف الاسبان من غزو الفلبين هو نشر المسيحية الكاثوليكية وتوسيع المستعمرات الامبراطورية للتاج الاسباني ومن ثم شنوا حملتهم الصليبية على الفلبين واعتبروا أن المسلمين هناك « بربر »[2] وفى مطلع القرن الحالي خلف الأمريكيون الأسبان فى حكم الفلبين واستمر حكمهم حتى الحرب العالمية الثانية وفي هذه الاثناء أحتل اليابانيون الفلبين ومكث هذا الاحتلال حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، ولقد قاوم المسلمون « المورو » هذا الاحتلال بكل بسالة ولكن شاءت الأقدار أن يتولى الحكم في الفلبين سنة ١٣٦٦هـ أى سنة ١٩٤٦م حكومة نصرانية عاملت المسلمين أشد ما تكون المعاملة[3] . فكتب عليهم الجهاد وتكونت جبهة شديدة من المسلمين « المورو » لمقاومة هذا الطغيان .

---

(١) Journal Institute of Moslim Minority Vol.1 op.cit., P. 182.

وأنظر أيضاً د. سعيد عبد المجيد المرجع السابق ص ١٤٦ .

ود. أحمد آلتو – رئيس الجماعة الاسلامية بالفلبين – الاسلام والفلبين – دار الطباعة سنة ١٩٧٤ – تقديم الامام الدكتور عبد الحليم محمود ص ٧٥ وما بعدها .

(٢) دكتور أحمد التو – الاسلام والفلبين – المرجع السابق ص ٧٨ ، ٧٩ .

(٣) راجع نشرة معهد شئون الاقليات المسلمة الصادرة من جامعة الملك عبد العزيز – جده – المملكة العربية السعودية صادرة في محرم سنة ١٣٩٨هـ سنة ١٩٧٨م ص ٥ .

وهو ما يجعلنا نعرض بالاسى لأحوال المسلمين في الفلبين وما يواجهونه من تحديات واضطهادات قاسية .

٢٣٦ – أحوال المسلمين في الفلبين :

تواصل جبهة تحرير « مورو » المسلمة بالفلبين حرباً ضروساً ضد التحدى الصليبي الذى وصل عسفه واستبداده إلى ارتكاب جريمة الابادة الجماعية (إبادة الجنس البشري) ضد المسلمين في الفلبين[1] وقد جاء في الكتاب الأبيض الذى قدمه المسلمون إلى حكومة الفلبين عام ١٣٧٥هـ – ١٩٥٥م أن عدد الحوادث والمذابح الدامية التى ارتكبت ضد المسلمين في جنوبي الفلبين بلغ ٤١٧ حادثة في ثلاث سنوات كان ضحيتها مالا يقل عن مائة ألف مسلم[2] .

وفي عام (١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م) ، ارتكب جيش الفلبين مذابح دامية ضد المسلمين في الجنوب حدت بالأمين العام للمؤتمر العام للدين والسلام (د. هيرميرجاك) أن يتقدم بتقرير إلى لجنة حقوق الانسان بالامم المتحدة جاء فيه (لابد من وضع مسلمى الفلبين بين الشعوب المضطهدة بسبب الدين) . وعلى الرغم من تلك التحديات وهذه الانتهاكات لقواعد القانون الدولي والعسف بالشريعة الاسلامية ومحاولة القضاء على المسلمين في الفلبين على نحو مناف للحضارة وقيم الأخلاق إلا أن المسلمين في الفلبين حافظوا على شخصيتهم الاسلامية ولغتهم التى يتكلمون بها حيث يتكلمون بلغتين

---

(١) لمزيد من التفصيل حول جرائم الابادة الجماعية للمسلمين في الفلبين راجع د. أحمد التو – المرجع السابق ص ٩٥ وما بعدها .

(٢) د. سعيد عبد المجيد بكر . – المرجع السابق ص ١٤٩ حيث يذكر في هذا الصدد « ونتيجة لجهود وزراء خارجية الدول الاسلامية ومنظمة المؤتمر الاسلامى اتفقت حكومة الفلبين ومنظمة تحرير المورو على التفاوض في طرابلس بليبيا سنة ١٣٩٦ هـ وتم توقيع اتفاقية وقف اطلاق النار ، على أن تعطى المناطق الاسلامية في جنوب الفلبين في ثلاثة عشرة ولاية حكما ذاتياً وتكون لها حكومة ومجلس نيابي ومدارس ومحاكم شرعية ويجرى فيها استفتاء عام ، ولكن حكومة الفلبين أخلت بالاتفاقية وتجدد العنف ضد المسلمين مرة أخرى قاطعت جبهة المورو الانتخابات التى أجريت سنة ١٣٩٨هـ .

تكتبان بحروف عربية وتعتبر اللغة العربية عندهم هى اللغة الثانية ، ولهم مدارسهم المقامة بجهودهم الذاتية ، كما أنهم شيدوا جامعة ميندناو في جنوب الفلبين وهى جامعة اسلامية ، ولهم العديد من المساجد والجمعيات الاسلامية منها جمعية مسلمى الفلبين المؤسسة عام ١٩٢٥م في مدينة مانلا وغيرها من الجمعيات ..[١] .

وبالنسبة للحالة الاقتصادية لمسلمى الفلبين ، يعيش المسلمون في ظل مستوى اقتصادي متردى نتج عن الكفاح المستمر ضد السلطات الحاكمة والجيش الفلبيني الذى ينترع منهم الأراضى الزراعية بالقوة ويقوم باحراق القرى والمزارع بغية الاستيلاء على تلك الأراضى سيما بعد ظهور البترول فيها أخيرا . وقد بذلت مجهودات عديدة ومعاونات ومساعدات من الدول الاسلامية بغية الوقوف بجانب الفلبينيين المسلمين فضلا عن التنديد بالسياسة الارهابية وجرائم الابادة التى ترتكب من قبل السلطات الحاكمة ضد المسلمين .

ومما هو جدير بالذكر أنه في شهر مارس سنة ١٩٨٠ أصدر وزير الأوقاف الكويتي بياناً يؤكد فيه تواطؤ السلطات الفلبينية مع المنظمات المناوئة للاسلام . والتى تقوم بنشاط تبشيرى في مناطق المسلمين ، تستهدف به ابادة الاسلام والمسلمين من الفلبين ، بل وبغية مد هذا الاستئصال إلى أندونيسيا وماليزيا وتايلاند وسنغافورة ، وتم هذا المخطط من قبل المنظمة العالمية للكنائس[٢] أن مخطط ابادة المسلمين في الفلبين يستهدف جعل الحياة

---

(١) توجد بها جمعية مسلمى سولو ، وجمعية نور الاسلام ، وجمعية اقامة الاسلام وجميعها تؤدى خدمات دينية وتعليمية وخيرية لمسلمي الفلبين .

راجع د. محمد السيد غلاب – د. حسن عبد القادر صالح ، محمود شاكر – البلدان الاسلامية والأقليات المسلمة – بحث المؤتمر الاسلامى الجغرافي الأول سنة ١٣٩٩هـ المنعقد بجامعة الامام محمد بن سعود – الرياض – المملكة العربية السعودية .

ومما يذكر أن الفلبين بها حوالى ٢٥٠٠ مسجد تنتشر في العديد من الجزر والمدن الفلبينية .. أنظر محمد عبد القادر – المسلمون في الفلبين المرجع السابق – ص ٤٥ .

(٢) أنظر – نشرة معهد شئون الأقليات المسلمة الصادرة في ربيع الآخر سنة ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م .

مستحيلة أمام المسلمين واجبارهم على ترك مساكنهم والتشرد في معسكرات كلاجئين وقد نجح المخطط التى تدعمه عصابة ايلاجا الكاثوليكية في إجبار المسلمين على اخلاء بعض المناطق التى يعيشون فيها واستيلاء الكاثوليك عليها[1] .

تلك هى بعض ملامح أحوال الأقلية المسلمة في الفلبين تبين إلى أى مدى يتعرض المسلمون للتحديات والاضطهادات في البلاد غير الاسلامية .

٢٣٧ – الاقليات المسلمة فى الصين الشعبية[2]

بلغ عدد سكان الصين وفقاً لتعداد عام ١٩٨٢ – ٩٨٢ مليون نسمة . وتعددت الاجناس في هذا العدد الكبير من البشر ويمكن حصرها في العناصر المغولية التى تعيش في القطاع الشمالي والشرقي من الصين ، وتشكل غالبية السكان ، وعنصر الهوى (المسلمون) الاقلية المسلمة هناك ويبلغ تعدادها حوالى ٩٨ مليوناً[3] . وعنصر الملايانية ويقطن العنصران الأخيران القطاع الجنوبي من الصين .

---

(١) المناطق التى تم اخلاء المسلمين منها واجبارهم على تركها هى :
باحومياتان ، امياتوان وايولان ، الامادا ، بيكيت وكارفن ، كولوميو ، أوبى ، بالمبماغ لانا وديل سور ، لانلوديل تورتي ، زاميوا نجاديل ، بوكيدنون وقد قاوم المسلمون قدر المستطاع في الاحتفاظ بأرضهم وأوطانهم إلا أنهم تعرضوا لمذابح جماعية .
لمزيد من التفصيل حول تلك المناطق التى اجلو منها والمذابح الجماعية التى تعرضوا لها . أنظر: الدكتور أحمد التو – المرجع السابق ص ١٠٤ وما بعدها .

(٢) تشكل مساحة الصين ما يزيد على خمس القارة الاسيوية فهى ثانية دول العالم مساحة والاولى فى مجموع سكانها الذى شارف على مليار من البشر .
لمزيد من التفصيل حول توزيع السكان في الصين . راجع :
The Europa year book - A world survey - Europa publications limited London - Vol. 2 - 1982 P. 111.

(٣) اختلفت التقديرات حول تعداد المسلمين في الصين وفقاً لوجهة نظر الجهة التى تجرى التعداد وتتدخل في ذلك عوامل عدة فالبعض يقدر عدد المسلمين كما تفعل الحكومة الصينية ذاتها انطلاقاً من عدم اعترافها بالاديان على الرغم من أن الدستور الصيني ينص على حرية العقيدة . فضلا عن تدخل الاجتهادات الفردية التى أدت إلى تضارب التقديرات في عددهم حيث قدر أرشمود ريت بالاديوس عددهم سنة ١٨٧٠م بأربعة ملايين نسمة وقدرهم في سنة ١٨٧٨ بـ . =

ومما هو جدير بالذكر أن الرئيس صن يان صن أعلن عام ١٩١١ أن الأمة الصينية تتكون من خمسة عناصر هى الهانيون (ويشكلون غالبية السكان) ، المانشو ، والمغول والهوى (المسلمون) ، والتبتيون .[١] وأيا ما كانت التقديرات حول تعداد الأقلية المسلمة في الصين فإنه مما لاشك فيه أنها اقلية مرت بكثير من المراحل عبر تاريخ الصين ومنذ وصول الاسلام إلى تلك البلاد ، وعلى نحو ما سوف نوجزه في البند التالي :

٢٣٨ – وصول الاسلام إلى الصين :

تواترت في دخول الاسلام بلاد الصين روايات كثيرة اختلفت حول أسباب دخوله ولكنها اتفقت على أنه بدأ ينتشر تدريجياً في شمال الصين وجنوبها منذ صدر الاسلام ، وقبل أن يكتمل القرن الأول للهجرة النبوية الشريفة قام القائد الاسلامى قتيبة ابن مسلم بفتح الصين بغية إنقاذ المسلمين فيها من ظلم الأباطرة والملوك وأقسم أن يدخلها واضعاً نصب عينية مبادىء الاسلام السمحاء : الاسلام أو الجزية أو القتال ، وانتصر قتيبة على ملك الصين انتصارا عظيماً . وأخذ الاسلام منذ ذلك الوقت ينتشر انتشاراً واسعاً فى تلك الرقاع وكثرت المساجد والمعاهد العلمية التى تلقن فيها أصول الاسلام[٢] .

= ٢٠ مليون نسمة وإنتهى القرن التاسع عشر دون تقدير لعدد سكان الصين وفي اوائل القرن الحالي ظهرت بعض التقديرات لتعداد المسلمين في الصين فقد عددهم الشيخ عبد الرحمن (صيني) بـ ٣٤ مليون نسمة سنة ١٩٠٧ وفي سنة ١٩١٠ قدر عددهم مارشال بروم . حوالى ٩,٨٢١,٠٠٠ نسمة لمزيد من التفصيل حول هذه التقديرات راجع :

Juornal Institute of Muslim Minority Affairs, op.cit., vol. 2-1, 1980.

ويؤكد سعيد عبد المجيد بكر أن الاحصاء العددى للمسلمين الذى يجرى بمعرفة الصين والدول الشيوعية يقوم على أساس قومى لا على أساس الديانات حيث حاولت السلطات الصينية في عهد الرئيس ماو أضفاء العدد الحقيقي للمسلمين بالصين – المرجع السابق ص ٩٩ .

حيث يعرض لمزيد من التفصيل حول تقدير الدول الغربية والاسلامية والشيوعية بعدد السكان المسلمين في الصين .

(١) د. حسن أبو العينين – آسيا الموسمية وعالم المحيط الهادى – مؤسسة الثقافة الجامعية اسكندرية ص ٤٢٦ .

(٢) دكتور جمال الدين الرمادى – الاسلامى في المشارق والمغارب – المرجع السابق ص ٦٩ .

وعلى الرغم من عدم امتداد فتوحات قتيبة ابن مسلم ، فإن طريق القوافل بين غرب آسيا والصين كان له أبلغ الأثر في انتشار الاسلام عن طريق التجارة في غربي الصين حيث كانت الصين معروفة لدى العرب وتربطهم بها صلات تجارية قبل الاسلام بدليل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم « اطلبوا العلم ولو في الصين » .

ومما هو جدير بالذكر أنه إلى جانب الفتوحات ، والتجارة وفي نهاية عهد الخلفاء الراشدين وصل مبعوث مسلم إلى الصين سنة ٣١هـ في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضى الله عنه ، ثم توالت البعثات حتى بلغ عددها ٢٨ بعثة بينى سنة ٣١هـ – ٦٥١م ، ١٨٤هـ – ٨٠٠م[٢] .

٢٣٩ – أحوال الأقلية المسلمة في الصين عبر التاريخ :

مرت أحوال المسلمين في الصين ما بين الانتعاش تارة والانتكاس أخرى ، فعلى الرغم من إنتشار الاسلام في الصين على النحو المتقدم ذكره إلا أن المسلمين مروا بكثير من التحديات والاضطهادات خاصة في عهد الحكم الشيوعى للبلاد .

٢٤٠ – في عهد حكم أسرتى تانغ وسونغ :

أوضحنا فيما سلف كيف وصل الاسلام إلى الصين وانتشر منذ القرن الأول الهجري وتوالت البعثات الاسلامية إلى هناك وازدادت تلك البعثات في العصر الأموى واستمرت في العصر العباسي .

حيث استقرت بعض الجماعات المسلمة من التجار ورجال الدين على ساحل الصين الجنوبي في منطقة « خوان فو » كانتون حالياً « ثم وصل المسلمون إلى عاصمة » « تشانغ آن » وأخذوا في الانتشار حتى تكونت مستوطنة عربية في منطقة خوان فو ثم ظهرت جالية اسلامية في عهد اسرة

---

(١) انظر بدر الدين مىّ – تاريخ المسلمين في الصين – بيروت لبنان ص ١٧ مشار اليه في سعيد عبد المجيد بكر ص ٨٠ المرجع السابق .

سونغ في مدنية هانغ في مدينة هانغ تشو ومنطقة يانغ كشو وكانت للمسلمين في تلك الفترة مساجدهم ومدارسهم وأنشطتهم التجارية والاقتصادية(١) .

ومما يذكر في هذا الصدد أن « لانشوما » « أنشأ أول معهد اسلامى في الصين وقام » « هاى بابا »(٢) بانشاء مدرسة مماثلة في أحد المساجد وسار « خوتاى شما » على منواله في تعليم الاسلام وبناء المدارس والمساجد(٣) .

٢٤١ – الاقلية المسلمة في عصر توان « سنة ١٢٦٨ – ١٣٧٧ ميلادية)

جلى بالبيان أنه في تلك الفترة ازدهرت حياة المسلمين في عصر المغول وشغلوا مناصب عديدة في الدولة ، حيث ظهرت شخصية السيد الأجل « شمس الدين عمر » الذى شغل عدة مناصب حتى تقلد منصب حاكم ولاية يونان سنة ١٢٧٤م ومساعد ذلك على تثبيت أقدام المسلمين وقتئذ وبرزت شخصية حسن يوصنيغ الذى تولى منصب نائب رئيس الوزراء وشاه بوصنغ الذى تولى نائب ثان لرئيس الوزراء ، وبدر الدين يوصنغ الذى تولى نائب ثان وظهير الدين(٤) . وفي تلك الآونة تولى المسلمون حكم ٨ ولايات صينية في عهد المغول وكانت الصين مقسمة إلى ١٢ ولاية ومن ثم يمكن القول أنه كان للمسلمين شأن عظيم وقوة سلطان في عهد اسرة يوان(٥) .

---

(١) انظر د. على المنتصر الكتاني – المسلمون في المعسكر الشيوعي – كتاب صادر من رابطة العالم الاسلامى بمكة – المملكة العربية السعودية – ص ١٣ .

(٢) كلمة « بابا » فى الصين تعنى ولى الله عند مسلمى الصين – انظر : د. جمال الرمادى – المرجع السابق ص ٦٩ .

(٣) د. جمال الرمادي المرجع السابق ص ٧٠ .

(٤) بدر الدين حى – تاريخ المسلمين في الصين – المرجع السابق ص ٩ ود. سعيد بكر – المرجع السابق ص ٨٤ .

(٥) د. سيد بكر المرجع السابق ص ٨٤ .

٢٤٢ - أحوال المسلمين في عهد اسرة منج : ١٣٦٨م - ١٦٤٨م

قامت دولة منج التى حكمت الصين حتى القرن السابع عشر بخدمة الاسلام والمسلمين هناك ، كما قام الامبراطور هنج وو « بدور كبير في هذا الميدان فأنشأ كثير من المساجد التى ألحقت بها المعاهد العلمية الدينية[١] .

ومما يذكر في هذه الفترة أنه عندما قدم سفير صيني إلى قصر الشاه « رخ بهادر » في سمرقند في القرن الخامس عشر دعاه الشاه امبراطور الصين إلى الاسلام ، وأرسل عند عودته مع السفير رسالتين لهذا الغرض[٢] .

وكما يقول السير تومانس ارنولد في كتابه « الدعوة إلى الاسلام » وليس ببعيد أن تكون هاتان الرسالتان قد خلقتا القصة التى نشأت في عصر متأخر والتى روت أن أحد أباطرة الصين قد تحول إلى الاسلام[٣] .

وقيل أن عددا كبيراً من المسلمين في مدينة كينجفو Kenjanuf يبلغ ثلاثين ألف أسرة ، ولم يؤدوا الضرائب وتمتعوا بكرم الامبراطور الذى منحهم هبات الأرض ، ونعموا بالحرية المطلقة في اقامة شعائرهم الدينية ، وكان في العاصمة نفسها أربعة مساجد كبيرة ، وما يقرب من تسعين مسجداً غيرها في الولايات الأخرى من الأمبراطورية ، وقد بنيت على نفقة الامبراطور[٤] .

---

(١) د. جمال الرمادى - المرجع السابق - ص ٧٠ . وتوماس أرنولد الدعوة إلى الاسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية - ترجمة د. حسن إبراهيم والدكتور عبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوى - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٧٠ القاهرة ص ٣٣٧ وما بعدها .

(٢) انظر نص الرسالتين : د. جمال الرمادى - المرجع السابق ص ٧٠-٧١

(٣) توماس أرنولد - المرجع السابق ص ٣٣٩ .

(٤) توماس ارنولد - المرجع السابق ص ٣٣٩ .

« وفي عام ١٨٦٧م نشر مؤرخ روسى يدعى « فاسيليف » بحثا عن الاسلام فى الصين عبر فيه عن الفكرة التى تقول بأن الاسلام يتخذ طريقه لأن يكون الدين القومى للامبراطورية الصينية ويقلب لذلك الأوضاع السياسية فى العالم الشرقي رأساً على عقب » انظر في ذلك د. جمال الرمادى - المرجع السابق - ص ٧٢ . وتوماس أرنولد المرجع السابق ص ٣٤٧ .

٢٤٣ – في عهد دولة منشو أو « المنشوريون » : « ومن سنة ١٦٤٤ لسنة ١٩١١ ميلادية » :

تعتبر الفترة منذ عام ١٦٤٤ فترة قلاقل واضطرابات أثر قيام السلطة الحاكمة الجديدة في الصين باتخاذ اجراءات استبدادية ظالمة ضد المسلمين مرجعها جهل المنشوريين بعادات وتقاليد المسلمين ، مما أدى إلى ثورة المسلمين في ولاية كنسو Kansu سنة ١٦٤٨ ضد الحكومة الصينية وتلاها انتفاضات أخرى عام ١٨٦٢م ، ١٨٧٠م في ولايتى شانسى ، وقانصو وأخرى سنة ١٨٢٦ ، ١٨٥٥ في ولاية يونان راح ضحيتها ٣٠ ألف مسلم[١] .

٢٤٤ – المسلمون في العهد الجمهوري منذ عام ١٩١١م في الصين :

بعد أن أعلن الحكم الجمهورى في الصين سنة ١٩١١ على يد الرئيس صن يات صن أعطى اهتماماً بالغاً للمسلمين الذين يكونون عنصر من عناصر الشعب الصيني (العنصر الصيني) « الهانيون » والمانشو ، العنصر المغولي ، الهوى « المسلمون » ، العنصر التبتى . ونعم المسلمون في ظله بحقوقهم التى حرموا منها ثلاثة قرون وقد تجلى ذلك الاهتمام بأن علم الصين الذى يرمز للدولة مكون من خمسة ألوان ، رمز للمسلمين فيه باللون الأبيض ، بل وأعلن في بيان له أن المسلمين (الهوى) قد قاسوا اضطهادا شديداً وقاسوا أكبر المظالم وأوجع المصائب في القرون الأخيرة .

كما أعرب عن أهمية الدور الذى يلعبه المسلمون في الحركة الوطنية الصينية وأنه لا يمكن لهذه الحركة أن تصل مرحلتها الأخيرة دون مشاركة المسلمين[٢] .

---

(١) Journal Institute of Muslim Minority Affairs op.cit. Vol 3-2.

والدكتور بدر الدين حى – تاريخ المسلمين في الصين – المرجع السابق ص ٣٦ .

« وفي رواية أخرى ملايين من الأنفس » أنظر توماس أرنولد – المرجع السابق ص ٣٤٨ .

(٢) بدر الدين حى – المرجع السابق – ص ١٣٢ .

وجلي بالبيان أنه بعد وفاة الرئيس « صن » وفي عهد خليفته جنرال « كاى تشيك » ظل المسلمون مخلصين للحكم الوطني الصيني وتبدى هذا الاخلاص في محاربة الاحتلال الياباني : كما لعبت الجمعية الاسلامية دوراً بارزاً في الاتصالات الخارجية عن طريق فروعها في المقاطعات وأرسلت البعثات إلى الخارج وخصوصاً إلى الأزهر الشريف للنهوض بالاسلام هناك[1] وظل المسلمون يخلصون للحكم الجمهوري إلا أنهم في سبيل ذلك لاقوا كثيراً من الاضطهادات والتحديات من مختلف النزعات القومية واللغوية والدينية أدت إلى وقوع صدام مسلح بينهم وحاكم مقاطعة سنكياج أدى إلى مقتل الآلاف من المسلمين . وتلاها عدة صدامات أخرى ، وعلى الرغم من تلك الصدامات إلا أن هذه المعاناة أقل وطأة مما عاناه المسلمون في عهد الحكم الشيوعي على نحو ما سوف نعرض له في البند التالي :

٢٤٥ – الأقلية المسلمة في الصين في عهد الحكم الشيوعي :

استولى الشيوعيون على الحكم في الصين عام ١٩٤٩م وكان الدستور الصيني ومسلك الحكومة الشيوعية في ظاهره الرحمة وباطنه العذاب ، حين نص على حرية العبادة ولم يطبق هذا النص إلا فترة وجيزة في بداية الاستيلاء على الحكم كنوع من المهادنة مع المسلمين ولكن سرعان ما ظهرت النوايا ووضحت الخفايا عندما تلاشت النصوص أثناء التطبيق إذ فرضت على المسلمين قيوداً لا حصر لها وأرغموا على مخالفة تعاليم دينهم بالزواج المختلط ، ونظام الكميونات والمعيشة المشتركة ، بل وصودرت أملاك الأوقاف الاسلامية مما أدى إلى عدم تقاضى المدرسين والوعاظ مرتباتهم ، وحاول المسلمون مقاومة هذا الاستبداد في ولايات جانفو ، وتشنغاى والتركستان

---

(١) سيد عبد المجيد بكر – المرجع السابق ص ٢١ ، ٩٢ . والدكتور جمال الرمادى المرجع السابق ص ٧٣ حيث يقرر في هذا الصدد :
في عام ١٩٣٣ سافرت بعثة من الأزهر الشريف مكونة من الشيخين محمد الدالي وابراهيم خليل لاصلاح الدراسة في المعهد الديني – الذى أنشأه المسلمون الصينيون – وعلى اثر وصولهما انشئت فرقتان في هذه المدرسة ، فرقة التدريس ، وفرقة الوعظ والارشاد والحقت بهما مكتبة زاخره بكثير من الكتب العلمية ثم بناؤها عام ١٩٣٦ ... الخ .

الشرقية والتبت[1] مما أدى إلى تعرض زعمائهم إلى القبض والاعتقال ، وأحرقت الكتب الاسلامية وأغلقت المساجد وهدم الكثير منها ، وأغلقت المدارس وشرد علماء الدين المسلمين[2] .

وفي محاولة من الشيوعيين لتثبيت اقدامهم في السلطة بعد عام ١٩٤٩ تمت مهادنة جميع الأطراف ومنهم المسلمين ، وصولا لتحسين علاقة الصين بالعالم الاسلامي فسمحت السلطات الشيوعية بظهور الجمعية الاسلامية الصينية الشعبية سنة ١٩٥٣ – ذرا للرماد في العيون – تمثل المسلمين شكلا لا موضوعا ولكسب ود العالم الاسلامي الذى بدأ يتوجه بأنظاره إلى اضطهاد المسلمين في الصين[3] .

وفي الدستور الجديد للصين نص على حرية العبادة ، وهكذا كانت الفترة من سنة ١٩٤٩م إلى سنة ١٩٥٨م فترة مهادنة – مع الأقلية المسلمة في الصين[4] . وفي الفترة ما بين ١٩٥٨م ، ١٩٦٦ بدأت مرحلة جديدة من القلق والمعاناة بالنسبة للاقلية المسلمة حيث أحكم الحكم الشيوعي قبضته على البلاد وأنشأ ما يسمى « بالكميونات » وقامت الحكومة باغلاق كثير من المساجد لاستخدامها في اغراض اقتصادية تدعمها في ذلك حملات صحفية تستهول اعدادها وتهاجم وجودها . كما أوقفت المجلة الاسلامية التى كانت تعد بمثابة المتنفس الوحيد للمسلمين وأوقفت بعثات الحج وبدأت حملات تهجير المسلمين من مناطق الكثافة مما يتعارض مع قواعد ونصوص

---

(١) بدر الدين حي – تاريخ المسلمين في الصين المرجع السابق ص ١٣٢ وما بعدها مجلة العربي عدد محرم سنة ١٤٠١ هـ .

(٢) سيد عبد المجيد بكر – المرجع السابق – ص ٩٢ ، ٩٣ .

(٣) كما صدرت مجلة باسم مسلمي الصين سنة ١٩٥٤ وأنشيء معهد اسلامي عام ١٩٠٥م راجع سيد بكر – المرجع السابق – ص ٩٣ ، د. جمال الدين الرمادى – المرجع السابق ص ٧٣ إذ يذكر في هذا الصدد :

« أن جمهورية مصر العربية (الجمهورية العربية المتحدة وقتئذ) – ارسلت إلى المعهد الاسلامي بالصين طائفة من العلماء لتدريس اللغة العربية والدين » .

(٤) Jurnal Institute of Muslim Minority Affairs, op.cit. Vol. 3-2.

الدستور الصيني نفسه (م ٨٨٠ من الدستور)[١] . وفي الفترة ما بين سنة ١٩٦٦ إلى عام ١٩٧٦ لاقى المسلمون أشد أنواع العذاب والتنكيل والاضطهاد على يد عصابة الأربعة « الحاكمة في الصين »[٢] .

وعندما تم تعديل الدستور الصيني سنة ١٩٧٨ أعيد وضع النص الخاص بحرية العقيدة وأضفيت مادة في قانون العقوبات الصيني برقم ١٤٧ تعاقب بالسجن موظفى الحكومة إذا ما افرطوا في تجريد المواطنين من حريتهم في عقيدهم الدينية ، وانتهكوا أعراف وعادات أبناء الأقليات القومية ، على نحو غير شرعي ، ولقد حدثت بعض الأمور التى تعد بداية طيبة في معاملة الأقلية المسلمة في الصين حيث سمحت حكومة الصين بدخول أعداد من المصاحف من الدول العربية وتدفق الوفود الاسلامية على البلاد والسماح لمندوبي الجمعية الاسلامية في الصين بحضور المؤتمرات الاسلامية – كما حدث عام ١٩٨٠ بحضور المؤتمر الاسلامى في باكستان واتجهت النوايا إلى اعادة جسور الاتصال بالعالم الاسلامى وفتح المساجد المغلقة ومنها أكثر من ١٩٠٠ مسجد في التركستان الشرقية ، وإعادة العطلات الاسلامية[٣] .

---

(١) سيد بكر المرجع السابق ص ٩٤ ، بدر الدين حي – تاريخ المسلمين في الصين المرجع السابق ص ١٣٥ .

(٢) يقول الحاج الياس شين نائب رئيس الجمعية الاسلامية بالصين :
« هذه مسألة يطول شرحها ، بل والالمام بها ، لانهم خربوا كل شيء في الصين فلقد قبض على رئيس الجمعية الحاج محمد على تشانج ، وضرب وعذب وسجن ، وهكذا كان يعبر نواب رئيس الجمعية في الولايات الصينية ، وضرب رجال الدين في الشوارع وفقد المسلمون الصينيون مخطوطات نادرة ، وامتدت الحملة إلى المساجد فأغلقت في سنة ١٩٦٦ الكثير منها ، وحول البعض منها إلى ورش ومخازن وأبقوا على مسجد واحد في بكين ليصلى فيه الدبلوماسيون المسلمون ، والغيت العطلات الاسلامية المعترف بها من الدولة ومنع المسلمون من ارتداء ثيابتهم القومية ، واجبروا على ارتداء الملابس الزرقاء ، والغيت التصاريح التى كانت تصرف بها اكفان الموتى ، وهكذا كانت حرية العبادة المكفولة بمقتضى المادة ٨٨ من الدستور الصادر سنة ١٩٥٤ حبرا على ورق وفي عام ١٩٧٥ تظاهر المسلمون في ولاية يونان « مطالبين بعطلة يوم الجمعة » .
أنظر : Jurnal Institute of Muslim Minority Affairs, op.cit. Vol 3-2.
ومجلة العرب الصادر في محرم سنة ١٤٠١هـ ١٩٨١م .

(٣) سيد بكر – المرجع السابق – ص ٩٦ ، ٩٧ .

الأقلية المسلمة في الصين الوطنية « تايوان »[1]

٢٤٦ – السكان في تايوان :

يصل عدد سكان تايوان حوالى ١٨ مليون نسمة وفقاً لتعداد عام ١٩٨٠م ويصل عدد الأقلية المسلمة هناك حوالى ٥٠ ألفاً وتتواجد تلك الأقلية في عاصمة تايوان « تايبيه » وفي وسط البلاد ، وفي تشونج لى ، وفي تاشينج .[2] .

٢٤٧ – وصول الاسلام إلى تايوان :

على الرغم من قرب المسافة بين الصين الشعبية وفورموزا (تايوان) حيث لا تبعد اكثر من ١٤٠ كم ، إلا أن الاسلام وصل إليها حديثاً منذ عام ١٩٤٩ ابان الحكم الشيوعي للصين ، عندما هاجر إليها ٢٠ ألف مسلم من الصين الشيوعية وازداد عددهم حتى بلغ ٥٠ ألف مسلم[3] .

٢٤٨ – أحوال الأقلية المسلمة في تايوان :

يتمتع المسلمون في تايوان بحرية العقيدة ، فلقد صدرت عدة تراجم للقرآن الكريم باللغة الصينية (ماندارين) إلى جانب العديد من تراجم الكتب الاسلامية التى تساعد المسلمين في تعلم تعاليم وتقاليد دينهم ، كما

---

(١) ظلت تايوان تتبع الصين حتى عام ١٨٩٥م ثم استولت عليها اليابان وفقا لمعاهدة « سيمونسكى » ، وبعد هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية ، عادت تايوان إلى الصين سنة ١٩٥٤ ، ولما سيطر النفوذ الشيوعي هاجر إلى تايوان قسم من الجيش الصينى بقيادة الجنرال شانج كايشيك سنة ١٩٥٠ وتكونت جمهورية الصين الوطنية بزعامته . وينفصل تايوان عن الصين مضيق فرموزا . راجع في ذلك :

د. حسن ابن العتين اسيا الموسمية ، مؤسسة الثقافة الجامعية – اسكندرية ص ١٣٧٢ .

(٢) The Europa year-book, A World survey Europa Publication -limited-London, 1982, Vol. 2. P. 138.

(٣) صرح بذلك الشيخ داود تينج امام مسجد تايبيه ورئيس قسم اللغة العربية بجامعة تشنج تشن .

يصدر المسلمون في تايبيه مجلة اسلامية شهرية بعنوان « المسلمون في الصين » تصدر بالعربية والصينية(١) .

ويوجد بها خمس مساجد موزعة على مدن تايبيه العاصمة ، تايشنج ، وكاوهيشيونج(٢) كما توجد بها الجمعية الاسلامية الصينية وتشرف على المساجد والتعليم الاسلامي ويتعلم أبناء المسلمين دروسهم الدينية في المساجد أو دراسات صينية أثناء عطلتهم الدراسية ومن ثم يمكن القول أن الأحوال العامة للاقلية المسلمة في تايوان جيدة ، حيث يشاركون في المجالس التشريعية هناك (منهم ٢٧ عضوا مسلماً) واثنان نواب للوزراء ، وثلاثة جنرلات في الجيش ، كما أن احوالهم الاقتصادية مرضية(٣) .

٢٤٩ – الاقلية المسلمة في جنوب آسيا

جلي بالبيان أن الاقليات المسلمة في جنوب آسيا تتركز بصفة عامة في الهند وكشمير ، ونيبال ، وسرى لانكا (سيلان) ودولة برناي المستقلة حديثاً والتى دخلت عضوية الأمم المتحدة أو عام ١٩٨٦ . وسوف نكتفى بالاشارة إلى وضع الأقليات المسلمة في كل من الهند وسرى لانكا وذلك منعاً للتكرار .

٢٥٠ – الاقلية المسلمة في الهند(٤) :

وصل تعداد سكان الهند فى الآونة الأخيرة إلى ما يزيد على ٦٨٣ مليون نسمة وتضم هذه البلاد الواسعة العديد من الشعوب واللغات والديانات .

(١) Country by Country, Outline Survey of Muslim Minorities of the World, "Karachi» Motamar Alalam Al-Islami, 1977, P. 28.

(٢) Journal Institute, op.cit., Vol. 3-2, 1981.

(٣) د. سيد بكر المرجع السابق ص ١٢٣ .

(٤) توجد الهند في جنوبي قارة آسيا وتشرف سواحلها على خليج البنغال ، وبحر العرب والمحيط الهندى وتحدها الصين من الشمال والباكستان وبحر العرب من الغرب ، وبنجلاديش وخليج البنغال من الشرق وسرى لانكا والمحيط الهندى من الجنوب . ولقد استقلت الهند سنة ١٩٤٧ =

فيعيش الاسلام هناك بين ديانات عديدة منها الهندوسية والبوذية ثم السيكية (السيخية) والمسيحية وأكثر الديانات الوثنية انتشاراً الهندوسية ، كما أنها بها عديد من اللغات بلغ عددها في إحصاء عام ١٩٢١ حوالى ٢٢٥ لغة[1] . ويبلغ عدد الأقلية المسلمة في الهند حالياً بحوالي مائة مليون مسلم وفقاً لتعداد عام ١٩٧٨[2] .

٢٥١ - وصول الاسلام إلى الهند :

وصل الاسلام إلى الهند عن طريق محور محور بحري انتقل خلاله الاسلام عن طريق التجار العرب الذين تعاملوا مع موانيء وسواحل الهند ، مما أسفر عن وجود جماعة مسلمة في كل ميناء وصل إليه التجار العرب ، وأقاموا المساجد ومارسوا شعائرهم الدينية منذ القدم[3] . فتوارث الهنود المسلمين الدين الاسلامى جيلا بعد جيل مما أدى إلى انتشار الاسلام هناك .

ويرى البعض أنه من الصعب تتبع الجهود الذاتية في نشر الاسلام عبر المحور البحري التجاري إلا أنه مما لا شك فيه أن الرحلات التى كانت تسهل مهمتها الرياح الموسمية أثمرت انتشارا للاسلام على طول سواحل الهند ، حيث

= وتتكون من ٤٩ ولاية ومنطقة تابعة . ولقد اشتق اسم الهند من كلمة « سندهو » وهو الاسم الهندى لنهر الهندوس أو نهر السند فمنها اشتقت كلمتا « أند » أو « هند » وأصبح سكان هذا الاقليم سيمون بالهندوس أو الهنود .

أنظر الدكتور عبد المنعم النمر – تاريخ الاسلام في الهند – دار العهد الجديد للطباعة – القاهرة ص ٢ وما بعدها .

(١) تنقسم اللغات في الهند إلى مجموعة من العائلات اللغوية هى الهندية الآرية وتتألف من ٢٧ لغة ويتحدثها أكثر من نصف سكان الهند ، الدرافيدية وتتألف من ١٤ لغة ويتحدثها أكثر من ١٠٠ مليون نسمة ، واللغات الصينية – التبتية وتنتشر في شمال الهند ، واللغات الاسترالية الآسيوية وتتألف من ١٤ لغة ويتحدثها عشرة ملايين نسمة فضلا عن اللغات الايرانية والانجليزية ، الاردية لغة معظم المسلمين في الهند ومنها الهندية والسنسكرية ، والتاميلية والبغبابية .

راجع في ذلك د. حسن ابو العينين – آسيا الموسمية – المرجع السابق ص ١٧٤ .

(٢) سيد بكر – المرجع السابق ص ٢٢١ – ٢٢٢ .

(٣) د. عبد المنعم النمر – تاريخ الاسلام في الهند – المرجع السابق ٦١ .

استوطنت أسر عربية بتلك السواحل واستعان ملوك جنوب الهند بالمسلمين في إدارة دفة الحكم ، وأسلم بعض هؤلاء الملوك وأصبح للمسلمين نفوذ عزيز في ممالك سواحل الهند[١] .

واستمر الاسلام في الانتشار في جنوب الهند حيث العديد من الجماعات الاسلامية التى اتسمت بطابع الدعوة السلمية . وأقبلت الطبقات المنبوذة والمستضعفة على اعتناق الاسلام وظل الاسلام يكتسب انصارا جدد يوما بعد يوم حتى انتقل من الساحل إلى الداخل حيث هضبة الدكن[٢] .

ومما هو جدير بالذكر أن الاسلام داخل من المحور الشمالي للهند عن طريق الفتح وكانت أولى الغزوات التى قادها محمد بن القاسم الثقفى سنة ٩٢ هجرية وشملت فتوحاته اقليم السند وجنوب البنغال واستمرت فتوحات محمد بن القاسم حتى عام ٩٦ هـ . وتكونت حكومات اسلامية في السند الا أن الاحداث التى توالت على الخلافة الاسلامية والصراع بين الأمويين والعباسيين أدى إلى إهمال هذه الفتوحات ثم عاود المسلمون فتوحات الهند بعد ذلك[٣] . ومما يذكر أنه بعد زوال الدوله العباسية وسقوط بغداد في أيدى المغيرين عام ١٢٥٨م رحل أحد حفدة الخليفة المنتصر إلى الهند سنة ١٣٣١م فمنحه الملك غياث الدين قصرا يقيم فيه وأقطعه مدينة سيرى — احدى مدن ولاية دلهى الاربع وعينه حاكماً من قبله على الولاية كلها ، وفي تلك السنة قدم ابن بطوطة إلى الهند ومنحه الملك الحكم في خمس قرى وعينه قاضياً على دلهى[٤] .

(١) سيد عبد المجيد بكر — المرجع السابق ص ٢٠٩ ، توماس أرنولد — الدعوة إلى الاسلام المرجع السابق ص ٢٩٦ .

(٢) من الجماعات المستضعفة والمنبوذة التى اعتنقت الاسلام قبيلة قيمان ، طبقة « تشردمن » أى حراث الأرض وجماعة « مكهة — ون » أى السماكين — لمزيد من التفصيل انظر :
د. حامد غنيم ابو سعيد انتشار الاسلام حول بحر قزوين — دار الثقافة — القاهرة ص ٢٩٩ .
وتوماس آرنولد — المرجع السابق — ص ٣٠٣ .

(٣) انظر : د. جمال الدين الرمادى — المرجع السابق — ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ .

(٤) د. جمال الدين الرمادى — المرجع السابق — ص ٤٩ .
وأنظر ايضاً توماس أرنولد — الدعوة إلى الاسلام — المرجع السابق ص ٢٨٩ وما بعدها . وأبو =

ولتاريخ دخول وإنتشار الاسلام في الهند العديد من المؤلفات والكتابات التى تناولته تفصيلا مما تضيق به صفحات هذا البحث الذى يستهدف في المقام الأول الوقوف على أحوال المسلمين في الهند في الوضع الراهن وما يواجهونه من تحديات[1] ، فلقد عامل الاستعمار الانجليزى المسلمين في الهند على أنهم الاعداء الحقيقيون ، وكافحهم المسلمون وكبدوهم اكبر الخسائر الفادحة في محاولة لتخليص الهند من سيطرتهم واسترجاع حكمهم وسيادتهم السلبية . وهو ما جعل الانجليز يشعرون – وقتذاك – بالقلق فاعلن عدائه السافر للمسلمين وخططوا لسياسة ترمى إلى القضاء عليهم وقد اعلن « لورد النبرو » الحاكم العام لاملاك الشركة الانجليزية في الهند سنة ١٨٤٣ « أنه لا يمكن الاغفاء عن حقيقة جلية وهى أن الامة المسلمة معادية لنا بعقيدتها أما البرنامج الحقيقي عندنا أن نبتغى مرضاة الهندوس[2] فتفننوا في الانتقام من المسلمين ، ووضعوا سياستهم على اساس تقليد اظافرهم والقضاء على معنوياتهم ، وقتل كل امل في نفوسهم ، وعلى العكس من ذلك فعلوا مع الهندوس فاتجهوا إليهم واحتضنونهم واستعانوا بهم في تنفيذ سياستهم ومآربهم . وسارع الهندوس إلى التعاون معهم منذ أول لحظة حيث تلاقت رغبة الحاكم الحاقد المنتصر مع رغبة الاكثرية الهندوس في إضعاف المسلمين وإذلالهم والكيد لهم ، ومرت السنوات وازداد الثقل على المسلمين وأظلمت

= الحسن على الندوى – المسلمون في الهند – مقال بمجلة الازهر عدد فبراير سنة ١٩٦١م ص ٩٧٣ وما بعدها .

(١) لمزيد من التفصيل حول انتشار الاسلام في الهند راجع بصفة عامة :
د. جمال الدين الرمادى – المرجع السابق – ص ٤٥ وما بعدها .
د. عبد المنعم النمر – المرجع السابق - ص
ومقال لسيادته بعنوان المسلمون في الهند – مجلة منبر الاسلام العد الخامس نوفمبر سنة ١٩٦٠ ص ١١١ .
د. توماس أرنولد – المرجع السابق ص ٢٨٥ وما بعدها .
والاستاذ ابو الحسن على الندوى – (الهندى) المسلمون في الهند – مجلة الأزهر عدد فبراير سنة ١٩٦١ .

(٢) ، (٣) د. عبد المنعم النمر – المسلمون في الهند – منبر الاسلام – المرجع السابق ص ١١٢ ، ١١٣ .

الدنيا في وجوههم بينما تفتح للهندوس وتزداد اقبالا عليهم فرحين بخطوتهم لدى الحاكم الجديد – الانجليزى شامتين بما يصيب المسلمين ، مما جعل فريق من المسلمين يرفع راية الجهاد المسلح ضدهم ايمانا منهم بانهم يجاهدون في سبيل الله[٢] .

٢٥٢ – احوال المسلمين في الهند وما يواجهونه من تحديات :

قلنا أن عدد المسلمين في الهند يجاوز المائة مليون نسمة موزعون بين العديد من الولايات الهندية منهم ٤٨ عضوا في البرلمان الهندى سنة ١٩٨٠ ، وتضم الهند العديد من الجمعيات الاسلامية التى تنتشر في انحاء مختلفة من البلاد وتعمل على نشر التعليم والدين بين المسلمين باقامة المدارس والجامعات والهيئات الخيرية واصدار الصحف والمجلات وهذه الانشطة موزعة توزيعاً جغرافياً على جميع أنحاء الهند : ففى الشمال نجد دار العلوم في مدينة (ديوفيد) وتصدر مجلتين احداهما باللغة الأردية وهى (مجلة العلوم) والثانية بالعربية وهى « دعوة الحق » ودار العلوم في مدينة (الكنو) وكلاهما تتبعان ندوة العلماء . وتصدر الأخيرة العديد من المجلات وفي غرب الهند توجد دار العلوم الاشرفية في مدينة (نانديز) قرب بمباي وهى اقدم المدارس العربية كما توجد بها جامعة الحسينية في مدينة رانديز والجامعة العربية الاسلامية في ولاية سورت[١] .

وفي الجنوب الغربي توجد روضة العلوم ومدينة العلوم وسلم السلام ومدرسة كيرالا ، وفي الجنوب الشرقي توجد جامعة دار السلام في مدينة عمر اباد ومدرسة الباقيات الصالحات والمدرسة الحمالية . وفي وسط الهند توجد حيدر أباد الجامعة الاسلامية النظامية – الجامعة العثمانية وتوجد مدارس للشيعة في بكتو .

كما توجد بالهند الجامعة الاسلامية في (عليكره) وهما أبرز الجامعات

---

(١) سيد بكر – المرجع السابق – ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

العصرية والجامعة الجلية في دلهي كما يوجد مركزاً اسلامي كبير في عليكره[1] .

وعلى الرغم من كل ما يتمتع به المسلمون في الهند من تمثيل في البرلمان وحرية في التعليم إلا أنه تبرز على بساط البحث كثير من التحديات تواجهها الأقلية المسلمة سمتها التمييز العنصرى ضد المسلمين – ترجع جذورها إلى الوضع الطائفي فمنذ استقلال الهند سنة ١٩٤٧ ولا تهدأ المخططات للقضاء على المسلمين هناك وتتمثل في احداث الشغب التى تستهدف قتل المسلمين واحراق بيوتهم بغية اضعاف اقتصادياتهم ونهب متاجرهم مستخدمين في ذلك الأسلحة النارية والمتفجرات لارغام المسلمين على الهجرة أو اضعاف مطالبهم بحقوقهم السياسية أو إضعاف تمسكهم بثقافتهم أو لارغامهم على انتخاب حزب معين ومعظم هذه الأعمال الوحشية تقع على الطائفة الهندوكية[2] .

ومن أبرز احداث الشغب والتحديات ما وقع في مدينة « جمشديور » مركز صناعة الصلب في ولاية بيهار ، ففي هذه المدينة تعرض المسلمون إلى عمليات ابادة نتيجة مؤامرة تمت سنة ١٩٧٩م فقد استولى قطاع الطرق على المدينة وتعرض المسلمون لمدة ثلاثة أيام بها لحركة ابادة وتدمير بشعة وبعلم السلطات الحاكمة حيث قام الهندوس بمهاجمة أحياء المسلمين بمدينة جمشدبرر وقتلوا ألفي مسلم وجرحوا أكثر من ١٥٠٠ مسلم ودمرت

(١) د. محمد السيد غلاب ، د. حسن عبد القادر صالح ، محمود شاكر – البلدان الاسلامية والاقليات المسلمة المرجع السابق ص ٥٨٦ .

ولمزيد من التفصيل حول المراكز العلمية والثقافية والدينية في الهند انظر : د. جمال الدين الرمادى – المرجع السابق ص ٥٠ وما بعدها .

(٢) فلقد وقعت أحداث شغب في سنة ١٩٦٨م ، ١٩٧٠م في مدينتي اورانج آبا وبيواندى وأخرى في مدينة (عليكره) مقر جامعة العليكره راح ضحيتها ٢٦ شخصاً كما وقع ٥١٠ حادث شغب في الفترة ما بين عامي ١٩٧٧م ، ١٩٧٨ ، قتل فيها ١٤٧ شخصاً وجرح ما لا يقل عن ٩٥٣ فرداً ، ووقعت احداث شغب أخرى في قراناس قتل فيها ٢٠ من المسلمين وجرح ٤٠٠ وقبض على ١٣٠٠ مسلم .

أنظـــر :

نشرة معهد شئون الاقليات ربيع الثاني سنة ١٣٩٩هـ .

منازلهم مما دعى العالم الباكستاني ابو الأعلى المودودى ومؤسس الجامعة الاسلامية إلى الاحتجاج على ذلك وأحتجت بالتالي رابطة العالم الاسلامي والهيئات والمنظمات الاسلامية على هذا الحادث البشع . وطالبت حكومة الهند بوقف المذابح التى ترتكب ضد الأقلية المسلمة بالهند[1] .

وجدير بالذكر أن المادة ٢٥ فقرة أ من الدستور الهندى تنص على أن كل الأشخاص متساوون أمام القانون ويتمتعوا بحرية الضمير والديانة والاعتقاد[2] وهذا ما أكده العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في مادته الثامنة عشر في فقرتها الأولى « لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة . ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره وفي أن يعبر ، منفردا أو مع آخرين بشكل علني أو غير علني ، عن ديانته أو عقيدته سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو التقيد أو الممارسة أو التعليم[3] .

ولعل ما سبق سرده من وقائع وأحداث وانتهاكات تتنافى تماماً مع ما جاء به الدستور الهندى والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ، ويشكل مخالفة صارخة لاحكام وقواعد القانون الدولي المستمدة من تلك المواثيق .

كما أنه يخالف – وبلا أدنى شبهة – المشروع الذى وضعته اللجنة الفرعية – بالامم المتحدة لمنع التمييز وحماية الأقليات على ما سلف بيانه في الباب

---

(١) أنظر نشرة معهد شئون الاقليات المسلمة سنة ١٣٩٩هـ جمادى الآخرة ، نشر صفر سنة ١٣٩٨ هـ د. سيد بكر – المرجع السابق ص ٢٢٧ .

(٢) "Subject to public order, morality and health and to the other provisions of this part, all persons are equally entitked to freedom of conscience and the right freely to profess, practise and propagate religion".

(٣) "Every one shall have the right to freedom of thought, conscience and regligion. This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private to manifest his religion or belief in observance, practice and teaching."

الثالث من البحث .

وجدير بالذكر أيضاً أن المادة ١/٣٠ من الدستور الهندى تعطى الاقليات الحق في الاحتفاظ بلغتهم وثقافتهم الخاصة كما تخول لهم الحق في اختيار طرق التعليم التى تتلائم مع هذه الأقليات[١] .

ولعل الوقائع سالفة البيان تنم – وبحق – عما تلاقيه الأقليات المسلمة في الهند من مخالفات صارخة للدستور الهندي ، بل وأكثر من ذلك تشكل انتهاكا صارخاً لمواثيق القانون الدولي .

٢٥٣ – الأقلية المسلمة بسرى لانكا « سيلان »[٢]

ينتمى سكان « سرى لانكا » إلى مجموعة من الأجناس المختلفة ابرزها

(١) R.C. Hingorani, Minorities in India and their rights, human rights journal, Vol.V. 2-3, 1972, PP. 486-487.

"In our opinion the width of Art. 30 (1) cannot be cut down by introducing in it considerations on which Art. 29 (1) is besed. The latter article is a general protection which is given to minorities to conserve their languge, script or culture. The former is a special right to minorities to establish educational institutions of their choice. This choice is not limited to institutions seeking to conserve language, script or culture and the choice is not taken away if the minority community having established an educational institution of its choice also admits members of other communities."

(٢) تعرف سيلان أو سرى لانكا عند العرب باسم سرنديب ووصلها الاسلام مبكراً في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري عن طريق الرحلات التجارية البحرية .

Country by Country, op.cit., P. 23.

وسميت سرى لانكا نسبة إلى الحزب الحاكم ومعناه البلد الجميل ونالت استقلالها عن الاحتلال البريطاني الذى أعقب الاحتلال البرتغالي سنة ١٩٤٨م .

وتوجد في جنوب القارة الاسيوية في المحيط الهندى وجنوب شبه جزيرة الهند ويفصل بينهما مضيق بالك والمسافة بينها وبين الهند لا تتجاوز ١٠٠ كم .

أنظر : P. Emarys Jones : The New Encyclopedia of World Beography-Forward-Published, by Octopus-book limited, London, 1978, P. 181.

العناصر السنهالية وتشكل غالبية السكان بنسبة الثلثين ويقدرون بحوالي عشرة ملايين ، كما تضم عناصر التاميل وينقسمون إلى مجموعتين ، تاميل الهند ، وتاميل سيلان ، ثم اقليات من المور والماليزيين والأندونسيين واللغة الرسمية في سيلان هي السنهالية وهى لغة الغالبية وإلى جانبها لغة التاميل ويتحدثها ربع السكان إلى جانب الانجليزية[1] . والاقلية المسلمة يصل عددها إلى ١,٤٨٥٠٠٠ أى حوالى ١٠٪ من مجموع السكان[2] .

٢٥٤ – الاسلام في سيلان :

يوجد الاسلام وسط محيط من الأديان المختلفة هى البوذية ديانة ٦٤٪ من السكان والهندوسية ديانة ٢٠٪ من السكان ثم اقلية مسيحية تمثل ٥٪ ونسبة المسلمين حوالي ١٠٪ من مجموع السكان يتركزون في النطاق الشرقي من سيلان .

ولقد وصل الاسلام إلى سرى لانكا عن طريق التجارة حيث كان العرب على صلة تجارية بسرنديب قبل ظهور الاسلام كما كان حالهم بالنسبة للهند وأندونيسيا . كما وفد اليها في نهاية القرن الأولى وبداية القرن الثاني الهجري وفود من التأميل الهنود ومسلمون من الملايو وأندونيسيا . وزارها الرحالة ابن بطوطة في أوائل القرن الثامن الهجري[3] .

وينتشر المسلمون في كل مقاطعات « سرى لانكا »[4] وبها عدد كبير من المساجد يقدر بحوالي الفى مسجد موزعة على المدن الهامة والقرى التى ينتشر بها المسلمون[2] وقد تمت ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغتين

(١) سيد بكر – المرجع السابق ص ٢٤٩ .

(٢) سيد بكر – المرجع السابق – نفس الصفحة .

(٣) لمزيد من التفصيل حول التوزيع الجغرافي لأعداد المسلمين في المقاطعات المختلفة في سرى لانكا .

أنظر : Jurnal Institute of Muslim Minority Affairs, op.cit. Vol. 3-1, 1981.

والسيد بكر – المرجع السابق – ص ٢٥٢ .

(٤) Country by Country, op.cit., P. 24.

السنهالية ولغة التأميل وقامت بالترجمة منظمات اسلامية بسرى لانكا ، وتوجد بها مدارس خاصة بالمسلمين يتلقى فيها أبناء المسلمين تعليماً اسلامياً ، كما توجد بها كلية السيدات المسلمات في مدينة « كليليا » وكلية الزاهرة في مدينة « كولومبو » وتوجد بها مدارس متخصصة في تحفيظ القرآن الكريم ومكتبة اسلامية . فضلا عن وجود العديد من الجمعيات الاسلامية التى تستهدف التبليغ ونشر الدعوة الاسلامية والاعمال الخيرية[١] .

٢٥٥ – الاقلية المسلمة في جنوب شرق آسيا :

تشمل جنوب شرقي آسيا عدة بلاد توجد بها أقليات مسلمة لا غنى عن التعرف على وضع المسلمين فيها وهى كمبوتشيا وتايلاند وبورما وسنغافورة . نخص منها كنبوتشيا وتايلاند بالذكر على النحو التالي :

٢٥٦ – الأقليات المسلمة في كمبوتشيا[٢] :

عرفت كمبوتشيا قديما باسم (فاو – نان) تسيطر عليها جماعات الخمير وجماعات تشام الذين ينتمون للعناصر الأندونيسية . وغالبية جماعات تشام تعتنق الاسلام ، وظلت كمبوتشيا مملكة إلى أن احتلتها فرنسا ثم بدأت تحريرها عام ١٩٤٩م وأصبحت جمهورية في ١٩٥٦م ، وانتقل اليها الصراع الشيوعي حيث تم عزل الأمير سيهانوك عن حكم كمبوتشيا سنة ١٩٧٠م[٣] ويبلغ تعداد سكانها حوالي ستة مليون نسمة من بينهم حوالى ٢٠٠,٠٠٠ مسلم ينتشرون في اربع عشرة ولاية كمبوتشية في القسم الجنوبي من البلاد[٤] .

---

(١) سيد بكر – المرجع السابق – ص ٢٥٣ .

(٢) توجد كمبوتشيا ضمن الوحدات السياسية لشبه جزيرة الهند الصينية في جنوب شرقي آسيا تحدها فيتنام من الشمال الشرقي والشرق والجنوب الشرقي ، وتحدها لاوس من الشمال وتايلاند من الشمال الغربي والغرب وتطل على خليج سيام من الجنوب الغربي .

(٣) د. حسن ابو العينين – آسيا الموسمية – المرجع السابق – ص ٣٣٨ وما بعدها .

(٤) سيد بكر – المرجع السابق – ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

٢٥٧ – وصول الاسلام إلى كمبوتشيا :

وصل الاسلام إلى كمبوتشيا عن طريق جماعات الجاويين والهنود والتجار العرب في القرن التاسع الهجري ، كما انتشر الاسلام بين الجماعات الجاوية التى تنتمى إلى عناصر أندونيسية وتتحدث الجماعات الاسلامية هناك بلغة الخمير[١] .

٢٥٨ – أحوال المسلمين في كمبوتشيا :

مما هو جدير بالذكر أنه منذ استيلاء الحكم الشيوعي على كمبوتشيا في سنة ١٩٧٦ ويتعرض المسلمون إلى أشد أنواع التحديات والاضطهادات التى وصلت إلى حد ارتكاب جريمة ابادة الجنس ضدهم من قبل الحكم الشيوعي حيث قتل قادتهم ومن بينهم شيخ الاسلام عبد الله ادريس ، كما أجبروا المسلمين إلى اللجوء إلى مناطق معزولة بعد أن هدمت ديارهم وقراهم ، كما هدمت مساجدهم ومنعوا المسلمين من تأدية الصلاة في قرى (أنجكويان) و « أندونيصا » ، ومن الجرائم البشعة التى ارتكبت ضد المسلمين أنهم اجبروا بنات المسلمين للزواج بغير المسلمين ومنعوا المسلمين من استخدام لغتهم وحرقوا كتب التراث الاسلامي بكمبوتشيا[٢] كما قتل قاضي عيسى من كامبونج تشام وكان من أبرز زعماء الأقلية المسلمة في كمبوتيشيا ، كما قامت السلطات الشرعية بمنع الشباب المسلم ممن تزيد اعمارهم عن خمسة عشر عاماً من الاقامة مع والديهما ، واجبارهم على الاقامة في معسكرات الشباب الوثنية استئصالا لثقافتهم واضعافاً لايمانهم . وهى جريم ابادة ثقافية – وبلا أدنى شبهة – مما اضطر المسلمون إلى الهجرة إلى تايلاند وماليزيا ليتخذوا مكاناً قصياً بعيداً عن عمليات الابادة[٣] .

ونخلص مما تقدم إلى أن ما أصاب المسلمين في كمبوتشيا من تعذيب واضطهاد وصل حد الابادة ، أن الحكم الشيوعي يواصل حملاته المسعورة ،

(١) نشرة الاقليات المسلمة عدد جمادى الآخرة سنة ١٣٩٨هـ .

(٢) نشرة الاقليات المسلمة الصادرة عدد ٣ ربيع الأول سنة ١٣٩٨هـ .

(٣) سيد بكر – المرجع السابق – ص ٢٦٥ .

ضد الاسلام بغية تطويقه ، والقضاء عليه ، يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون .

٢٥٩ – الاقلية المسلمة في تايلاند :(١)

ينتمي سكان تايلاند إلى عناصر « التاي » الذين قدموا من منطقة « يونان » بجنوبي الصين ، ومن بينهم جماعات الهوى المسلمون ، كما تضم جماعات من الكميوتشيين والماليزيين ، فضلا عن وجود بعض الجماعات البدائية ، ويتركز المسلمون بالجنوب في منطقة فطاني(٢) ويقدر عددهم في هذه المنطقة بحوالي ثلاثة ملايين أما عدد المسلمين في باقي المناطق بتايلاند يبلغ عددهم سبعة ملايين مسلم . أى يبلغ عددهم إجمالا من ٧ إلى ١٠ ملايين مسلم من مجموع تعداد السكان البالغ حوالي ٤٨ مليون نسمة ١٩٨٠م(٣) .

٢٦٠ – الاسلام في تايلاند :

وصل الاسلام إلى تايلاند من الجنوب عن طريق التجار العرب ولهم صلة قديمة بهذه المنطقة حيث أسس العرب الموانى في سواحل خطانى في الجنوب ، وزاد انتشار في الجنوب (قطاني) حتى اصبح الأمر بيد المسلمين حيث تأسست دولة اسلامية مستقلة وارتبطت بالعديد من البلاد الخارجية ، وحاول التايلنديون احتلال فطاني سنة ٩١٧هـ إلا أن مقاومة المسلمين حالت دون ذلك . وعاود التايلنديون المحاولة سنة ١٢٠٢هـ ولم تفلح ولكن نقل التايلنديون كثير من المسلمين إلى العاصمة بانكوك(٤) . وازداد هذا الأمر المسلمين انتشارا في العاصمة ولكن في عام ١٣٢٧هـ – ١٩٠٧م أدمجت

---

(١) توجد تايلاند في جنوب شرق آسيا ، واشتق اسمها من اسم الجماعات البشرية التى تسكنها ويسمون بالثاى أو التاى وهم أنفسهم يطلقون على ارضهم اسم « مواتج تاى » أى أرض الأحرار وعرفت قديما باسم (سيام) وتغير اسمها سنة ١٨٧٠ باسم تايلاند . راجع : د. حسن ابو العينين – اسيا الموسمية – ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ المرجع السابق .

(٢) د. حسن ابو العينين – المرجع السابق ص ٣٠٧ .

(٣) نشرة معهد شئون الأقليات المسلمة – الصادرة في صفر سنة ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠ .

(٤) محمود شاكر – البلدان الاسلامية والاقليات المسلمة – المرجع السابق ص ٦٠٢ – ٦٠٣ .

فطاني في مملكة تايلاند .

كما أتى المسلمون إلى تايلاند من الشمال من جنوب الصين واطلق الصينيون على المسلمين « الهوى » على نحو ما أسلفنا ذكره في بحث الأقليات المسلمة في الصين ، وتوغل المسلمون في شمال تايلاند وتمركز الاسلام في بقاع شتى وسط وشمال تايلاند .

٢٦١ - أحوال المسلمين في تايلاند :

مما هو جدير بالذكر أنه في خلال القرن الماضى وبداية القرن الحالي كان للمسلمين نشاط ملحوظ في تايلاند حيث تولى العديد منهم المناصب الهامة في الدولة منها رئاسة الوزراء بعد الحرب العالمية الثانية ، كما تولى مسلم قيادة الجيش والاسطول . ولكن في عام ١٩٣٠م تبدل الأمر بسبب التحديات التى واجهها المسلمون هناك .

وعلى الرغم من تلك التحديات التى سوف نعرض لها في البند التالي إلا أن للمسلمين مراكز اسلامية ومساجد بلغ عددها حوالى ٢٠٠٠ مسجد يوجد منها ٣٥٨ مسجد في فطاني[1] .

كما ترجم القرآن الكريم إلى لغة التاى تحت رعاية مجلس الشئون الاسلامية الحكومى ، وفي جنوب تايلاند تستخدم التراجم الماليزية . ويتلقى أبناء المسلمين تعليما اسلاميا في الولايات الجنوبية بواسطة الاباء أو المدارس الاسلامية الملحقة بالمساجد .

وشيدت الحكومة كلية اسلامية بوسط تايلاند إلا أن نسبة الذين أتموا تعليمهم العالي لا يتجاوز ٢٠٠ فرد[2] وأهم المناطق الاسلامية بتايلاند فطاني التى يوجد بها ٣ مليون مسلم يتحدثون اللغة الملاوية ويكتبونها بحروف عربية .

---

(١) راجع توزيع المساجد جغرافياً داخل تايلاند - سيد بكر - المرجع السابق ص ١٧٤ .

(٢) لمزيد من التفصيل حول المدارس والمعاهد الاسلامية في تايلاند - راجع نشرة معهد شئون الاقليات الصادرة في ربيع الأول سنة ١٤٠٠-١٩٨٠م سيد بكر المرجع السابق ص ١٧٥ .

٢٦٢ - الوضع في فطاني : (القسم الجنوبي من تايلاند)

قلنا فيما سلف أن عدد المسلمين في فطاني يبلغ حوالي ٣ مليون مسلم يتحدثون اللغة الملاوية ويكتبونها بحروف عربية ، وتختلف منطقة فطاني عن باقي تايلاند ، عرقياً ولغوياً ، وجغرافياً . لهذا ترفض فطاني سياسة الدمج في تايلاند ، كما ترفض استخدام لغة التاى خوفاً من الاذابة في المجتمع التايلاندى بعد أن استولى عليها التايلانديون وقسموها سبع مقاطعات لاضعاف مقاومتها[1] .

وجدير بالذكر أنه في سنة ١٩٣١م واثر تغيير نظام الحكم في تايلاند إلى ملكى دستورى تقدم الفطانيون بمطالبهم التى تمثلت أن يعين حاكم واحد على فطاني (بولاياتها الأربع) يكون من أهل البلاد وأن يعين ٨٠٪ من موظفي الحكومة من المسلمين ، وأن تكون اللغة الملاوية هى اللغة الرسمية إلى جانب السامية وأن تكون هى لغة التعليم في المدارس ، كما طالبوا بالاعتراف بالشريعة الاسلامية وتكوين مجلس اسلامى له صلاحيات واسعة ، إلا أن حكومة تايلاند رفضت هذه المطالب ، واشتعلت الثورة في فطاني من جديد عام ١٩٣٢ . وظلت فطاني تطالب بالاستقلال حتى قامت الحرب العالمية الثانية وتعاون الفطانيون مع الانجليز على أمل الحصول على استقلالهم -

---

(١) قام الفطانيون بثورة سنة ١٢٠٢هـ بقيادة الأمير تنكو علم الدين ، إذ أعلن سلطان فطاني الاستقلال ولكن منيت الثورة بالفشل وعين ملك فطاني داتو فنطلان وزير بحرية فطاني السابق حاكما على فطاني ، ولكنه ما لبث أن أعلن استقلال فطاني وثار على تايلاند سنة ١٢٢٣هـ وبعد هذه الثورة قسم التايلانديون فطاني إلى ولايات صغيرة وشردوا زعماء فطاني ووضعوا بجانب كل أمير فطاني مستشاراً تايلاندياً ليكون رقيباً عليه وفي سنة ١٢٤٧ قامت ثورة عنيفة في فطاني ولكنها منيت بالفشل أمام هجمات القوات التايلاندية ، ونكلت هذه القوات بالفطانيين فهدمت ديارهم وخربت البلاد وقتلت العديد من المسلمين وأخذت معها العاصمة بانكوك ١٤٠ ألف أسير ، وزجوا بهم في السجون ووزعوا على الأراضى الحكومية ليعملوا فيها ثم سلبت سلطات الامراء المسلمين في سنة ١٣٢٠هـ ١٩٠٠م وعينوا حاكماً تايلاندياً على فطاني ، عمت الفوضى وتعاون الاستعمار البريطاني مع السلطات التايلاندية على اخماد الثورات في فطاني »
أنظر : سيد بكر - المرجع السابق - ص ١٧٨ .

وذلك عندما احتل اليابانيون الملايو ولكن دون جدوى[1] .

ولايزال المسلمون في فطاني يناضلون ضد تايلاند بغية استقلالهم على الرغم من الانتهاكات الصارخة والتحديات التى يواجهونها المتمثلة في السيطرة على التعليم ونشر اللغة السامية بدلا من اللغة الملاوية لغة أهل فطاني - أى يمارسون ضدهم ابادة ثقافية لا حد لها ، بل وبلغ الامر سواء عندما انتهجت تايلاند سياسة تهجير العديد من البوذيين إلى فطاني بغية التقليل من الأغلبية المسلمة هناك وجعلهم جواسيس على المسلمين الفطانيين . كما وضعت السلطات التايلاندية شروطاً قاسية في التعيين في الوظائف الحكومية منها اشتراط اللغة التايلاندية .

ومما يؤسف له أن السلطات التايلاندية قامت بتحريف القرآن الكريم والاحاديث النبوية مما يشكل اعتداء على الاسلام ومقدساته . وارتكبت من جرائم الابادة ما يندى له الجبين عندما أبادت قرى آمنة بأكملها حرقاً[2] .

٢٦٣ - المسلمون في الاتحاد السوفيتي :

كانت روسيا دويلة محدودة المساحة والقدرة ، تقع فى الجزء الشمالي الشرقي من اوربا لاتزيد مساحة أرضها عن جمهورية مصر العربية ثم أخذت تتسع وتبتلع البلدان الأخرى المجاورة ، حتى وصلت إلى خمسة عشر ضعفاً من حجمها الأول ، فوصلت إلى البحر الأسود ، وأطلت على البلطيق غرباً ، وعلى المحيط الهادى شرقاً[3] .

(١) مما يذكر في هذا الصدد أن الحاج محمد سولونج رئيس الهيئة التنفيذية للقضاء الاسلامي بفطاني ، رفع مطالب الفطانيين إلى هيئة الأمم المتحدة ، ولكن قبض عليه وحكمت السلطات التايلاندية عليه وزملائه بالسجن لمدة ثلاث سنوات ثم افرج عنهم واغتيلوا سراً سنة ١٩٥٤م .

(٢) لمزيد من التفصيل حول الانتهاكات البربرية التى تمارسها سلطات تايلاند ضد المسلمين الفطانيين راجع :

. محمود شاكر - فطاني - منشورات العصر الحديث - ص ٣٩ وما بعدها مشار إليه في سيد بكر - المرجع السابق - ص ١٧٨ .

(٣) الشيخ محمد الغزالي - الاسلام في وجه الزحف الأحمر - المختار الاسلامي سنة ١٩٧٥ ص ١٠٧ .

وحرى بالذكر أن الاقاليم المسيحية التى شملها هذا المد السوفياتي (أوكرانيا – واستونيا – ولاتفيا – .ولتوانيا) تعتبر ضئيلة المساحة بالنسبة للاقاليم الاسلامية التى انساح فيها الروس ، فهى رقع فيحاء ، بعيدة المدى مساحتها تزيد عن مساحة القارة الاوربية عدة مرات ، ومن ثم اصبح الاتحاد السوفيتي يمثل سدس اليابسة(١) .

وقد استولى السوفييت على البلدان الاسلامية المجاورة في قارة آسيا وهى (اذربيجان أوزبكستان – طادجيكستان – تركمانستان – قزاخستان – قرغيزيا – جورجيا – أرمينيا) والست الاولى ذات اغلبية مسلمة والأخيرتان كانت تابعتين لحكم اسلامى . في فترات مختلفة أما في قارة أوربا فقد استولوا على (داغستان – شاشان – كبارديا – بلكاريا – القرم – واد موريتا – تشوفاشيا – تتاريا – بشكيريا – أورنبرج وأستينا الشمالية)(٢) .

ومنذ استولى أباطرة روسيا على هذه البلاد – خلال المائة وخمسين سنة الأخيرة والجهود دائبة على سحق الاسلام فيها واستئصال المسلمين ومحو معالمهم الثقافية والاجتماعية فكان المسلمون ضحية تعصب القياصرة قبل الثورة البلشفية التى أطاحت بهم ، ثم اصبحوا ضحية الالحاد المنكر للاديان بعد روسيا البلشفية سنة ١٩١٧ حيث مضى الروس يتسابقون مع إخوانهم في غرب اوربا للانقضاض على البلاد الاسلامية وتقطيع اوصالها وكتب على المسلمين الجهاد عبر قرنين كالحين حفاظاً على دينهم وصونا لبلادهم ولم يستسلموا بل قاموا بكل ما لديهم متحملين كل أنواع التضحية في محاولة لرد الطغيان على بلادهم(٣) وكان القياصرة لا يفتأون يغتصبون اموالهم ويصادرون حرياتهم وحقوقهم ويحاولون قدر المستطاع أن يفتنوهم عن

(١) يشغل الاتحاد السوفيتي مساحة قدرها ٢٢٠٠ ٢٢٤٠ كيلو متر موزعة على قارتى آسيا وأوربا . **Emrys Jones, The New Encyclopedia of world Geography, op.cit. P. 124.**

(٢) سيد بكر – المرجع السابق – ص ٢٥٧ .

(٣) لمزيد من التفصيل حول الاساليب الاستعمارية والبربرية التى توغل بها الروس في البلاد الاسلامية انظر الشيخ محمد الغزالى – الاسلام في وجه الزحف الأحمر – المرجع السابق ص ١١٠ وما بعدها .

دينهم – وهو ما فعلته الحكومة البلشفية بعد أن استولت على مقاليد الحكم في ديسمبر سنة ١٩١٧ ولم يمر عام على الحكومة البلشفية حتى أصدر لينين أمراً بالزحف على البلاد الاسلامية ودكها بالاسلحة الثقيلة حتى استولوا على (ايديل وأورال وشمال القوقاز وحكومة خوقند في تركستان وتأخر الاستيلاء على القرم قليلا لشدة مقاومة المسلمين حتى سنة ١٩١٩ وسقطت القرم سنة ١٩٢٠ وبدأت الحكومة البلشفية في الاستيلاء على أذربيجان وتوالت الاحداث وسقطت الجمهوريات الاسلامية في قبضة الحكم الشيوعي واحدة تلو الأخرى ، ثم سقطت بخارى التى دافع أهلها دفاعاً مستميتاً في حرب عصابات ضروس استمرت عشر سنين حتى تمكن الروس من السيطرة عليها . هذا وصف في عجالة للقتال الذى دار بين السلطة الشيوعية والمسلمين .

وسوف نتناول في البنود التالية احوال المسلمين في كل من سيبريا ، وقازاخستان وذلك للتشابه والظروف في بقية البلدان الأخرى وهذا على سبيل المثال لا الحصر وبالقدر الذى يتسع له نطاق هذا البحث .

٢٦٤ – الأقلية المسلمة بسيبريا :

كانت سيبريا جزءا من الدولة المغولية الكبرى التى أسسها الأمير « باطو » ابن جنكيزخان وقد اعتنق المغول الاسلام وتحمسوا له ، وحكموا باسمه أمدا طويلا . وبلغ من سطوة المغول أن « بارسلوف » دوق روسيا الأعظم اضطر أن يقسم يمين الولاء للأمير « باطو » وأن يعلن هو وسائر الروس خضوعهم لسلطته[١] وظلت « سيبريا » بلادا اسلامية خالصة حتى القرن السابع عشر للميلاد ، وتعتبر أكبر اقاليم العالم مساحة[٢] ورغم عظم

---

(١) الشيخ محمد الغزالي – المرجع السابق – ص ١٠٩ .

(٢) تفوق مساحة سيبريا مساحة أوربا بأكملها حيث تزيد مساحتها عن ١٢,٧٦٥,٠٠٠كم٢ وتقع في المنطقة الواقعة بين جبال أورال في الغرب والمحيط الهادى فى الشرق وبين منطقة التركستان بوسط آسيا والصين ومنغوليا في الجنوب والمحيط المتجمد الشمالي .
أنظر : د. سيد بكر – المرجع السابق ص ٢٨٤ ، وما بعدها .

مساحتها إلا أنها ليست جمهورية لها استقلالها الذاتي ، بل هى اقليم يتبع جمهورية روسيا الاتحادية . وجملة سكان سيبريا يزيد على عشرة ملايين في الجزء الأوسط والشرقي وجملة سكان سيبريا والشرق الأقصى حوالى ٢٥ مليون يمثل المسلمون حوالى المليونين والنصف منهم .

٢٦٥ - وصول الاسلام إلى سيبريا :

منذ أن ساد الاسلام وسط آسيا فكان طبيعياً أن يتجه الدعاه المسلمون إلى سيبريا ، وأمام قسوة الظروف المناخية في سيبريا فقد استشهد هؤلاء الدعاه[1] وعندما خضعت سيبريا للحكم الاسلامى في عهد كوتشيم سنة ١٥٧٠م استقدم علماء الاسلام من بخاري لتعليم سكان سيبريا قواعد الاسلام ، كما وصل الاسلام اليها عن طريق محور غربي قادم من « قازان » عاصمة جمهورية « تتاريا السوفيتية » حالياً عن طريق التجار .

وفي عهد روسيا القيصرية تعرضت « سيبريا » إلى الاحتلال القيصرى إلا أن المسلمين ظلوا يقاومون ويحافظون على الدعوة الاسلامية متمسكين بقواعد الاسلام ، إلى أن سقطت امبراطورية كوتشيم خان سنة ١٥٨٠ على أيدى القياصرة ودخلوها وأطلقوا عليها « سيبريا » .

وعلى الرغم من استيلاء قياصرة روسيا على « سيبريا » فلم تتوقف الدعوى الاسلامية وأدب العلماء على نشرها واستمر قدومهم إليها من بخاري وسمرفند وقازان في سبيل نشر الدعوة الاسلامية .

ومن أهم التحديات التى كانت تواجه المسلمين في سيبريا في عهد روسيا القيصرية أن القانون الروسى يعاقب على شخص يحيد عن الكنيسة أو يتحول إلى الاسلام بتجريده من كافة حقوقه المدنية ويسجن عشر سنوات ومن ثم

---

(١) لمزيد من التفصيل راجع:
الشيخ محمد الغزالي – المرجع السابق ص ١١٠ وما بعدها .
وسيد بكر – المرجع السابق – ص ٢٨٨ .
ود. على المنتظر الكتاني – المسلمون في المعسكر الشيوعي – صادر عن رابطة العالم الاسلامي – مكة المملكة العربية السعودية – ص ٥٣ : ٦٣ .

كانت حرية العقيدة مغلولة مكبلة بالقيود حتى صدر قانون التسامح الديني سنة ١٩٠٥ ودخل المسلمون في دين الله افواجاً .

ومما هو جدير بالذكر أن في عصر روسيا الشيوعية استولى السوفييت على كثير من البلدان الاسلامية ومنها القرم سنة ١٩٢٠[١] وألغوا هذه الجمهورية ونقلوا معظم سكانها إلى سيبريا .

وعلى الانتهاكات التى تعرض لها شعب الدولة الاسلامية في القرم فقد ارتكبت السلطات الشيوعية أساليب وجرائم الابادة الجماعية مع المسلمين .

ومما يذكر أن سكان القرم كانوا سنة ١٩١٧ خمسة ملايين فأصبحوا سنة ١٩٤٠ ٤٠٠٠٠٠ فقط أى أقل من عشر السكان ، وهدمت المساجد والمعاهد الدينية وتحولت إلى مقاهى ودور لهو وحظائر ماشية .

ومن ثم نخلص إلى أن السوفييت نهجوا سياسة تجزئة وحدة المسلمين وابادتهم وتفتيتهم إلى قوميات ، وقضوا على كتابة لغتهم بحروف عربية حتى تقضى على صلتهم بالتراث الاسلامي وذلك انطلاقاً من عدم ايمانهم بدين ومن ثم يحاربون الأديان ولا يدعون وسيلة أو يدخرون وسعا في القضاء على الاسلام[٢]

٢٦٦ – المسلمون بجمهورية قازاخستان السوفيتية :

هى إحدى الجمهوريات الاسلامية بالاتحاد السوفيتي ، وأكبر الوحدات السياسية الاسلامية مساحة فيه[٣] وتعتبر أكثر الجمهوريات الاسلامية بالاتحاد

(١) شبه جزيرة القرم على الشاطىء الشمالي للبحر الأسود وكان سكانها المسلمون يبلغون خمسة ملايين ، لم تتركهم السلطات الشيوعية يتمتعون بحريتهم الدينية والسياسية فوجهت جيشاً للقضاء عليهم – وكانت مقاومتهم تفوق الوصف ، حتى عجزت السلطات عن القضاء عليهم فحاربهم حرب التجويع حتى مات منهم الآلاف .
لمزيد من التفصيل حول هذه الاعداد والتقارير الرسمية في هذا الصدد انظر الشيخ محمد الغزالي – المرجع السابق – ص ١٣٢ وما بعدها .

(٢) د. سيد بكر – المرجع السابق ص ٢٧٢ وما بعدها .

(٣) تقع جمهورية قازاخستان في وسط قارة آسيا ، وتمتد اراضيها بين نهر الفولجا وبحر قزوين إلى جبال التاى وحدود الصين شرقاً ، وبين سيبريا شمالا وصحراء وسط آسيا جنوباً تحيط بها =

السوفيتي سكانا غير أن نسبة المسلمين انخفضت بها من ٥٠٪ إلى ٤٣٪ في عام ١٩٧١ وذلك بسبب سياسة التهجير التى اتبعها السوفيت ، فلقد هجروا المسلمين منها إلى سيبريا واستقدموا الروس إليها حتى اصبح المسلمون اقلية عددية .

٢٦٧ - السكـــان :

وصل تعداد سكانها سنة ١٩٧٠ إلى ١٢,٨٤٩,٠٠٠ نسمة يمثل الروس من بينهم ٥,٠٠,٠٠٠٠ ويضاف إليهم المهاجرين إليها من الجنسيات الروسية غير المسلمة ومن ثم تصبح نسبة غير المسلمين ٥٢٪ .

ويبين من هذا التعداد المقصود أن نسبة المسلمين لا تتجاوز ٤٣٪ إذ تحولوا خلال ٤٠ عاما من عام ١٩٣٠ إلى عام ١٩٧٠ إلى اقلية بسبب اساليب التهجير والهجرة التى يتبعها السوفييت . وقد وصل عدد السكان حتى عام ١٩٨١ في قازخستان ١٥,٠٤٥,٠٠٠ نسمة منهم حوالي سبعة مليون مسلم .

٢٦٨ - وصول الإســلام إلى قازاخستان :

وصل الاسلام إلى هذه البلده بعد فتوحات قتيبة بن مسلم الباهلى سنة ٨٨ هجرية الذى واصل فتوحاته في وسط افريقيا حتى عام ٩٦هـ ، وفي عهد عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أرسل إلى ملوك ما وراء نهر سيمون (أى قازاخستان) يدعوهم إلى الاسلام فأسلم بعضهم ثم انتشر الاسلام في عهد هشام بن عبد الملك وزاد انتشاره في عهد العباسيين خصوصاً في عهد المعتصم العباسى[١] .

= جمهوريات اسلامية من الجنوب كقرغزيا - وأوزبكستان ، وتركانيا وتحهدا من الشرق التركستان الشرقية .

(١) لمزيد من التفصيل راجع :

د. محمد السيد غلاب ، د. حسن عبد القادر صالح ، محمود شاكر - البلدان الاسلامية والاقليات المسلمة - المرجع السابق - ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ .

٢٦٩ – التحديات التى واجهها المسلمون في قازاخستان :

قاومت قازاخستان الحملات الروسية (القيصرية) الحملات الشيوعية حينا من الدهر ولم يستطع الروس التغلب على حركة المقاومة الاسلامية إلا في سنة ١٩٣٤ ، ولهذا لم يتم دمج جمهورية قازاخستان في الاتحاد السوفيتي إلا في سنة ١٩٣٦ حيث قتل الشيوعيين في التركستان وحدها سنة ١٩٣٤ مائة الف مسلم ، وفيما بين سنة ٣٧ ، ١٩٣٩ القت روسيا القبض على ٥٠٠ الف مسلم ، وعددا من الذين استخدمتهم في الوظائف الحكومية ، ثم أعدمت فريقاً ، وأرسلت فريقاً آخر إلى سيبريا[١] .

وهكذا يبين مدى استمرار السلطات الشيوعية في اقتراف جرائم الابادة الجماعية للمسلمين دون هوادة .

المبحـــث الثانـــــي

الاقلية المسلمة بالولايات المتحدة الامريكية

٢٧٠ – تمهيـــد :

تعتبر الولايات المتحدة الامريكية رابعة دول العالم مساحة وسكانا ويبلغ عدد سكانها وفقاً لتعداد عام ١٩٨١م ٢٢٩٨٠٥٠٠٠ نسمة أى حوالى ٢٣٠ مليون – وتتكون من خمسين ولاية[٢] .

---

(١) سيد بكر – المرجع السابق – ص ٢٩٨ والشيخ محمد الغزالي – المرجع السابق – ص ١٣٦ .

(٢) The Europa year-book — Vol. 2-A world Survey Europa publication limited, London, 1983, 1983, P. 1640.

نقلا عن سيد بكر المرجع السابق ص

وتتكون الولايات المتحدة الامريكية من خمسين ولاية متجاوره في صلب الكتلة الأم في وسط قارة أمريكا الشمالية ، وولايتان خارج هذه الكتلة هما ولاية الاسكا في اقصى شمال غرب امريكا الشمالية وولاية هاواى وتقع في وسط المحيط الهادى .

أنظر لمزيد من التفصيل حول جغرافية امريكا :

د. زين الدين عبد المقصود – نصف الكره الغربي دراسة في الجغرافية الاقليمية – منشأة المعارف اسكندرية ص ٨٧ .

وتتركز الاقليات المسلمة في الولايات المتحدة الامريكية في ولايات دون أخرى ويكونون جاليات اسلامية هناك ويشكلون العديد من الجمعيات الاسلامية موزعة على مدن امريكا الكبرى مثل نيويورك ودترويت وديربورن وشيكاغو وسان فرانسسكو وسكرمنتو ، كما يوجد بها كثير من المساجد المزودة بمكتبات تساهم فيها غالبية الدول الاسلامية ومنها مصر عن طريق وزارة التربية والتعليم والازهر الشريف[1] .

٢٧١ - عنصر السكان في الولايات المتحدة الامريكية :

عنصر السكان في الولايات المتحدة الأمريكية يتكون من خليط من الأجناس . فسكانها الاصليون هى الهنود الأمريكيون ، وهم شعبة من السلالة المغولية الذين هاجروا إليها من شمال شرقي اسيا واستوطنوا بها ، وفتكت بالكثيرين منهم الأمراض والحروب ، ويبلغ عددهم وفق تعداد عام ١٩٨٠م ١٩٥ ، ٤١٨ ، ١ مليون نسمة . كما يشكل الأسكيمو عنصرا أصلياً من سكان الاسكا غير أن عددهم قليل لا يجاوز عشرين ألف ، كما أن من عناصر السكان الزنوج الأمريكيين الذين نزحوا من افريقيا إلى امريكا ، وينتشرون الان في العديد من الولايات ويبلغ تعدادهم حوالي ٢٧ مليون نسمة ، وينتشر الاسلام وسط هذه العناصر مكوناً الأقلية المسلمة والتى تبلغ حوالي ثلاث مليون مسلم من مجموع تعداد كان الولايات المتحدة الامريكية .

ويرى البعض أن هذا التقرير هو الأكثر اعتدالا عن غيره من التقديرات المبالغ فيها[2] .

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر - د. جمال الدين الرمادى - المرجع السابق - ص ١١٦ . وما بعدها .

(٢) فهناك تقديرات غريبة تقدر عددهم بحوالي ١,٢٠٠,٠٠٠ نسمة والبعض الآخر ٢,٠٠٠,٠٠٠ نسمة وتقديرات اسلامية منها جملة الأفق الاسلامى التى تصدر عن اتحاد الطلبة المسلمين في امريكا حيث قدرت عددهم بحوالي ٣ مليون نسمة ١٩٧٨ وقدرتهم باكستان بحوالي خمسة مليون مسلم سنة ١٩٧٨ .

راجع لويس كوتسمان - الاسلام في امريكا - ترجمة أحمد سعد - قسم النشر والاعلان =

٢٧٢ – وصول الاسلام إلى الولايات المتحدة الامريكية :

يكاد يجمع الباحثون والمؤرخون على أن المسلمين نزحوا إلى القارة الامريكية عن طريق الهجرة من مختلف دول العالم الاسلامي ، فقد هاجر بعضهم من الهند والباكستان وأندونيسيا وتركيا ، والبانيا ، ويوغسلافيا ، وروسيا ، والمغرب وسوريا ولبنان وفلسطين ، والمملكة العربية السعودية ، واليمن ، والصومال ، ومصر وقد بدأت هجرتهم منذ حوالى مائة عام ومما لاشك فيه أن الحافز الأول لكثير من المهاجرين إلى القارة الامريكية من المسلمين كان سعياً وراء الرزق

ومما هو جدير بالذكر أن كثيرا من مسلمى روسيا – عقب اضطهاد الحكم الشيوعي لهم – نزحوا إلى أمريكا – كما هاجر اليها الكثيرين من يوغسلافيا وألبانيا ، وكونت هذه العناصر جاليات اسلامية[1] التى تتمتع بالجنسية الامريكية . كانت لها أبلغ الأثر في إنتشار الاسلام هناك والعمل على تدعيم اركانه ، ومن ثم لم تكن الهجرة إلى امريكا قاصرة على العرب ، بل أنها تشمل كثيراً من مسلمى الاقطار الأخرى ، وأخذت تنمو فيما بينها داخل أمريكا وتجذب أسراً أخرى من وطنها الأصلى إلى امريكا[2] .

= مكتبة رابطة العالم الاسلامى – نيويورك – امريكا – وسيد بكر – المرجع السابق ص ٢٥ ، ٢٦ .

(١) لمزيد من التفصيل حول الاسلام والمسلمون في امريكا انظر :
الاستاذ الدكتور محمود يوسف الشواربي – الاسلام والمسلمون في القارة الأمريكية المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة – المكتبة الثقافية ٧٧ – سنة ١٩٦٣ ص ١٦ وما بعدها .
والدكتور جمال الدين الرمادى – المرجع السابق – ص ١٦ وما بعدها .

(٢) يقسم البعض مراحل وصول الاسلام إلى امريكا إلى اربعة مراحل على النحو التالي :
الأول : قبل الكشف الاسباني لسواحل امريكا الشمالية إذ كان من بين الأسباب الأوائل بعض المسلمين المودسكيين امثال استفانكو وغيره – ويرى أن هذا الوصول كان ضعيفاً لم يترك اثاراً تذكر سنة ١٥٣٩م .
المرحلة الثانية : كانت بوصول المسلمين الأفارقة الذين استقدمهم تجار الرقيق الاوربين من غرب افريقيا . وكانوا مستضعفين لم يحافظوا على ديانتهم ولغتهم وتقاليدهم ولاقوا كثيرا من التحديات على نحو ما روته قصة « الجذور » الشهيرة .
المرحلة الثالثة : وتتمثل في هجرة المسلمين حديثاً إلى الولايات المتحدة الامريكية في القرن =

وجدير بالذكر أن من دواعي هجرة المسلمين إلى أمريكا – فضلا عن البحث عن مورد لرزق موفور – هو هرب المسلمين في الدول الشيوعية من الاضطهاد خصوصا في دول شرقي أوربا ومنطقة التركستان في وسط اسيا ، وبلاد القرم ، والتتار في روسيا الاوربية ، وما حل بفلسطين على ايدى اليهود على نحو ما سلف بيانه . كما استهدف البعض من المهاجرين من بعض البلدان الدراسة في الولايات المتحدة الامريكية وأقام بعضهم وتوطن هناك واصبح من رجال الأعمال الأمريكيين(١) ومنهم الاطباء والمهندسون ورجال القانون(٢) .

٢٧٣ – المسلمين في الولايات المتحدة الامريكية :

تتكون الأقلية المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية من عناصر شتى فمنهم العرب التى بدأت هجرتهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، ومنهم الأتراك التى بدأت هجرتهم إلى هناك في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، ومنهم المسلمون التتار الذين تعرضوا للاضطهاد والتسلط السوفيتي والمذابح والنفي إلى سيبريا – كما يوجد بها المسلمون الهنود والباكستانيون الذين قدموا إلى أمريكا بعد تعديل قانون الهجرة سنة ١٩٦٥ ، ومنهم الأندونسيون والماليزيون والافغانيون ومسلمون من سرى لانكا ومسلمون

= التاسع عشر من الشرق الأوسط من تركيا ولبنان وفلسطين وسوريا ثم من يوغسلافيا وروسيا والبانيا وبولندا ثم ازداد تدفق الهجرة الاسلامية إلى امريكا قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها ثم تواترت الزيادة بعد الحرب العالمية الثانية ، وازدادت طفرة واحدة بعد قانون الهجرة الامريكي الصادر سنة ١٩٦٥ .

أنظر في ذلك سيد عبد المجيد بكر – الاقليات المسلمة في الامريكتين والبحر الكاريبي سلسلة كتب دعوة الحق – ادارة الصحافة والنشر برابطة العالم الاسلامي – الجزء الرابع – السنة الرابعة – العدد ٤٤ ص ٢٢ ، ٢٣ .

وأنظر كذلك في نفس المعنى أ.د محمد يوسف الشواربي – الاسلام والمسلمون في القارة الامريكية – المرجع السابق – ص ١٦ وما بعدها .

(١) أ.د محمود يوسف الشواربي – الاسلام والمسلمون في القارة الامريكية – المرجع السابق – ص ٨ ، ٧ .

(٢) د. جمال الدين الرمادى – المرجع السابق – ص ١١٦ .

فلبينيون الذين فروا من الاضطهاد الصليبي هناك . فضلا عن وجود مسلمين امريكيين اعتنقوا الاسلام وقدرت الهيئات الامريكية عددهم سنة ١٩٨٠ بحوالي ٤٠,٠٠٠ مسلم ينتشرون في انحاء متفرقة من امريكا[١] وتتنوع أحوال المسلمين هناك على النحو التالي :

٢٧٤ – المساجد والمراكز الاسلامية بالولايات المتحدة الامريكية :

توجد بالولايات المتحدة الامريكية العديد من المساجد وأماكن الصلاة تنتشر في ارجاء[٢] الولايات . كما أن بها مراكزا اسلامية تقوم على نشر الدعوة الاسلامية وينتمي إليها المسلمون في امريكا وأهمها المركز الاسلامى « بواشنطن » العاصمة[٣] والمركز الاسلامى فى نيويورك والمركز الاسلامى فى ايوا ، والمركز الاسلامى فى ديترويت والمركز الاسلامى بولاية « أهايو »[٤] كما أسس المهاجرون المسلمون العرب أول جمعية اسلامية في مدينة « ديترويت » الامريكية سنة ١٩١٢م ، اعقبتها جمعية أخرى فى « ميتشجان » سنة ١٩١٤م وتوالت الجمعيات بعد ذلك حتى انعقد العزم على تأسيس جمعية اسلامية دولية سنة ١٩٥٢ سميت بالجمعية الاسلامية الدولية ، تغير اسمها فيما بعد إلى « اتحاد الجمعيات الاسلامية في الولايات المتحدة وكندا[٥] ويعمل هذا الاتحاد على شرح قواعد الأسلام ومفاهيمه

---

(١) سيد بكر – المرجع السابق – ص ٤٠ .

(٢) يصل عدد المساجد في الولايات المتحدة الأمريكية حتى سنة ١٩٦٨ من ٣٥٠ إلى ٤٠٠ مسجد بنى أول مسجد منها سنة ١٩١٥ ميلادية في مدينة ميتشجان – سيد بكر المرجع السابق – ص ٤٢ .

(٣) لمزيد من التفصيل حول المركز الاسلامى بواشنطن وكيفية ادارته ونشاطه في المحاضرات الاسلامية والدعوة الاسلامية بصفة عامة – انظر أ.د. محمود يوسف الشواربي – المرجع السابق ص ٢٩ وما بعدها ود. جمال الدين الرمادى – المرجع السابق ص ١١٨

(٤) لمزيد من التفصيل حول هذه المراكز الثقافية والدينية – يراجع أ.د. محمود الشواربي المرجع السابق ص ٣٥ وما بعدها – د. جمال الرمادى – المرجع السابق ص ١١٩ وما بعدها – سيد بكر المرجع السابق ص ٤٣ وما بعدها .

(٥) يتكون الاتحاد من خمسين جمعية ويمول الاتحاد من تبرعا الاعضاء فضلا عن بعض المساعدات من البلدان العربية والاسلامية .

=

للمسلمين وغيرهم ودعم النشاط الاسلامي ومد الجمعيات المنضمة اليه بما تحتاج إليه وصولا لتحقيق هدفها في نشر الدعوة الاسلامية والمحافظة على تقاليد الاسلام وتوفير اعداد من المؤهلين اسلاميا للقيام بدور الوعاظ وممارسة مهمة التدريس .

وجلي بالبيان أن الحكومة الأمريكية قامت بانشاء المعهد الأمريكي للشئون الاسلامية استهدافا لتزويد الأمريكين غير المسلمين بالمعلومات عن الاسلام – ومقره مدينة « واشنطون » .

٢٧٥ – التعليم الاسلامي في الولايات المتحدة الامريكية :

على الرغم من تمتع الأقليات المسلمة بالولايات المتحدة الأمريكية باستيعاب اللغة الانجليزية وإجادتها – على خلاف الحال في كثير من الدول الأخرى التي تتعدد فيها اللغات – إلا أن كثيراً من المشاكل والمعوقات تقف عقبة تؤود في الارتقاء بالتعليم الاسلامي هناك ويرجع البعض – وبحق – هذه الصعوبات إلى عدم وجود مناهج اسلامية موحده تطبق في جميع المدارس الاسلامية ، فضلا عدم توافر المدارس الاسلامية في مواطن كثيرة من مناطق انتشار المسلمين في أمريكا .

كما أن اختلاف العادات والتقاليد التي تحيط بالجاليات الاسلامية تؤثر تأثيراً بالغاً على ابناء المسلمين ويساعد على ذلك ضعف ثقافة الوالدين اسلامياً نتيجة الزواج المختلط والذوبان في الثقافة الأمريكية . بالاضافة إلى عدم وجود جامعة اسلامية معترف بها في الولايات المتحدة الأمريكية مما يؤدى بالضرورة إلى وجود نقص في التعليم الاسلامي المنهجي[1] ويتلقى ابناء المسلمين تعاليم وقواعد الاسلام عن طريق مدارس الأحد « أي في العطلات الاسبوعية ، وهذه المدارس عبارة عن فصول ملحقة بالمساجد والمراكز الاسلامية ، وأيضاً من خلال المدارس الموسمية الصيفية خلال العطلات

= راجع – سيد بكر – المرجع السابق – ص ٥٤ و أ.د. محمود يوسف الشواربي – المرجع السابق ص ٧٢ .

(١) سيد بكر – المرجع السابق – ص ٦١ ، ٦٢ .

الصيفية .

وهى في اعتقادنا فترات لا تكفى لصقل ابناء المسلمين هناك سيما وأنهم يواجهون تحديات كبيرة في مجتمع يختلف في عاداته وتقاليده عن المجتمعات الاسلامية ومن ثم يتعين أن يتسلح الفرد المسلم فيه بقدر وافر من التعليم والثقافة الدينية الاسلامية قد لا يحتاجه نظيره في العالم الاسلامي الذى نشأ وتربي في ظل هذه التقاليد الاسلامية منذ طفولته .

٢٧٦ – ما يواجهه المسلمين في أمريكا من تحديات :

عرضنا فيما سلف لمبادىء الاسلام وقواعده السمحاء في معاملة مخالفيه في الدين فلقد رسم الاسلام طريق معاناة المسلمين لمن لا يدينون من أهل الكتاب والمشركين فجعل الاساس في المعاملة تركهم وما يدينون ، ونهى عن التعرض لهم في الشعائر والأموال والأرواح ، وسوى بينهم وبين المسلمين في الحقوق العامة وجميع المصالح الحيوية ، وقرر أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، ونهى أهل الأديان عن التنابز والشقاق فقال تعالى ﴿ وقالت اليهود ليست النصارى على شىء. وقالت النصار ليست اليهود على شىء وهم يتلون الكتاب ﴾ ثم وجه اليهم جميعا الدعوة إلى التعايش في سلام وموده وأرشدهم إلى أنهم سواء في العقيدة والايمان لقوله تعالى ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا اربابا من دون الله ﴾ وقال تعالى ﴿ قولوا أمنا بالله وما أنزل الينا وما انزل إلى إبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون ﴾ هذه هى دعوة الاسلام للتحابب والتوادد والامتزاج والعمل على اهدار عوامل التفرقة . وحتى فى معاملة المشركين الذين هم اعداء كل دين يقول عز من قائل ﴿ وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله أنه هو السميع العليم . وان يريدوا أن يخدعوك فان حسبك الله هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين ﴾ .

تلك هى تعالم الاسلام وأصوله في معاملة مخالفينا في الدين . ولا يخفى

على الفطنة أن المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها يعلمون أن المكائد تحيط بهم من كل جانب في محاولة لوقف انتشار الاسلام والحد من الدعوة إليه . وفي الولايات المتحدة الأمريكية يواجه المسلمون تحديات سافرة تتمثل في مكائد الصهيونية التى لا تبرح مكانا ينتشر فيه المسلمون أو يتجمعون فيه إلا وتحاول الانقضاض عليه بأساليبها فنرى فى أمريكا أن الجالية اليهودية تتكون من ستة ملايين نسمة تقريباً تغلغلت وتسربت في شتى نواحى الحياة الامريكية الاقتصادية حيث يتحكمون في بيوت المال والاعلام ، حيث تسيطر اليهودية على محطات الاذاعة والتليفزيون والصحف وتبث منها سمومها ضد الاسلام وتشن حملاتها الشرسة لتشويه صورة الاسلام بل وتصويره على أنه يرمز إلى كل ما هو سيء[1] .

وجلي بالبيان أن أكبر تجمع لعدد المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية في مدينة نيويورك ، وفي نفس الوقت نجد أكبر تجمع يهودى في تلك المدينة حيث يقطن أكثر من مليوني يهودى التي يعيش فيها ربع مليون مسلم يواجهون ضراوة التحدى الصهيوني فنجد أن شبكات التليفزيون الثلاث الرئيسية في الولايات المتحدة الامريكية . تديرها الصهيونية ، كما أن صحيفة نيويورك تايمز وواشنطن بوست تمتلكها عائلات صهيونية[2] ومن خلال وسائل الاعلام تمارس الصهيونية تأثيرها على رجال الكونجرس الأمريكي وهو ما يؤثر بطبيعة الحال على انتخابات الرئاسة الامريكية إذ يحاول كل مرشح للرئاسة كسب ود الصهاينة المتواجدين في ١٨٠ دائرة انتخابية .

---

(١) قدم الاستاذ داود اسعد رئيس اتحاد الجمعيات الاسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية السابق بحثا إلى الندوة العالمية للاسراء والمعراج التى عقدت في الاردن تحت عنوان « الاسلام والتحديات المعاصرة » بالبحث أهداف الصهيونية وفضح أساليب المخطط الصهيوني الذى يبغي الوقوف في وجه المد الاسلامى انظر :
في ذلك الاستاذ سيد بكر – المرجع السابق ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٢) تمتلك هاتين الصحيفتين عائلات سولزبرجر ، ومى جرهام كما تمتلك مجلتي تايم ونيوزويك .
انظر – عبد الله أحمد الداري – الوجود الاسلامى في الولايات المتحدة الامريكية الجمهورية العربية السعودية للثقافة والفنون – جدة – المملكة العربية السعودية مشار إليه في سيد بكر – المرجع السابق – ص ٦٩ .

ومن الناحية الأخرى يواجه المسلمون تحدياً صارخاً يتمثل فيما تقوم به الهيئات المسيحية خصوصاً جماعات التنصير التى لا تخفى عداءها للاسلام مستخدمه في ذلك كافة الوسائل الصحيفة والمنشورات التى تبث فيها عدوايها للاسلام ، كما تقوم بجذب الطلبة المسلمين في محاولات للتنصير واضعاف عقيديهم باقناعهم في الانضمام إلى جماعات دينية مزيفة مضادة للاسلام تدعى الاسلام مظهرا لها مثل القديانية التى تتمركز في ولاية اوهايو وشيكاغو والنيوى وبنسلفانيا ونيويورك وواشنطن ويطلق عليها احياناً الأحمدية[1] والبهائية وقد سبق الكلام عنها[2]، كما توجد طائفة المورمان وتتعاطف هذه الطائفة مع الصهيونية وتدعى أن لها كتابا منزلا ونبياً يسمونه « يوسف سميث » وتوجد بولاية يواكا بأمريكا[3].

وقد بلغ التحدى المواجه للمسلمين في الولايات المتحدة الامريكية ذروته عندما تعانقت الصهيونية مع المسيحية في تشكيل المؤتمر العالمي المسيحي اليهودى في محاولة لتحسين العلاقة بين اليهودية والمسيحية وتسمى هذه حركة « العقيدة المشتركة » ولها أهداف مضادة للاسلام حيث تقوم بتزويد أكثر من ٨٠٠ منفذ وقناة اعلامية تبث البرامج الاسبوعية عن موضوعات يهم الأمريكيين وغيرهم .

ومفاد ما تقدم أن الاقلية المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية تواجه الكثير من التحديات والمخططات بهدف استئصال ثقافيها الدينية والوقوف ضد انتشار الاسلام على الرغم من التظاهر بحماية الحريات ومنها حرية العقيدة التى يتشدق بها النظام الامريكي .

---

(١) وظهرت الاحمدية في الهند سنة ١٨٧٠ وانتقل نشاطها إلى الولايات المتحدة الامريكية سنة ١٩٠٦ ولهم معابد يطلقون عليهم المساجد ولا يزيد اتباعها عن خمسة آلاف . ولها مجلة اسمى شروق الشمس تبث فيها حقدها على الاسلام .

(٢) انظر ص من هذه الرسالة .

(٣) سيد بكر – المرجع السابق – ص ٦٩ .

المبحث الثالث

الأقليات المسلمة في افريقيا

٢٧٧ - تمهيـــد :

غنى عن البيان أن المسلمين في افريقيا يعانون من المشاكل اعقدها ومن الضعف ذروته ، على الرغم من أنهم في معظم البلدان الأفريقية يمثلون اكثر من ٥٠٪ من مجموع السكان ، إلا أن تلك الجماعات المسلمة مستضعفة اقتصادياً وسياسياً في مواجهة التحديات والمخططات الصليبية التى تستهدف القضاء على المجموعات الاسلامية عن طريق اضعاف قدراتهم الاقتصادية وعزلهم ثقافياً ، أو على الأقل جعلهم يذوبون في المجتمعات التى حولها دون أن يكون لهم ثقافة محدده المعالم ، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل سياسية واقتصادية وكنسية ، فقد كانت نقطة البداية السوداء في مؤتمر برلين سنة ١٨٨٤ للتكالب الاستعماوى المسعور على افريقيا بغية حرمان الأفارقة الحق في تقرير مصيرهم والسيطرة التامة على الموارد الطبيعية للقارة وثرواتها ، ولقد استخدم الاستعمار كافة اساليبه للوصول إلى ماربه من سيطرة عسكرية وأعمال قمع ونهب وتشجيع للتبشير الغربي الصليبي في افريقيا ، مما فتح الباب على مصراعيه للمسيحيين والوثنيين من التأهيل بالتعليم الأوربي الحديث والسيطرة على مقاليد الأمور الثقافية والتعليمية ، في الوقت الذى عزفت فيه الجماعات الاسلامية فعن تعليم ابنائهم في تلك المدارس المتقدمة حفاظاً على دينهم وتقاليدهم وهويتهم مما ساعد على أن تعمل المؤسسات الكنسية في اتجاه توسعى - افقياً ورأسياً في جميع النواحي الثقافية دون قيود ، مما أدى بالتبعية إلى احتكار المستعمر الصليبي لكافة أوجه النشاط التعليمي والصحي ، واصبح المسلمون على هامش الحياة العامة ، وشجع ذلك كله على محاولات المؤسسات المستمية الكنسية لتغيير المسلمين حتى بلغ بهم الأمر إلى عقد مؤتمر كنسى فى (آبادان) بغرب افريقيا عام ١٩٥٨ خاص بكنائس غرب

افريقيا جاء من ضمن قراراته التى استهدفت القضاء على المسلمين « أن تعمل هذه الكنائس على نشر المسيحية من خلال التأثير في مناهج التعليم والبحوث ، ووصولا لتحقيق هذا الهدف كونت الكنائس لجنة أطلق عليها (لجنة الارتباط واتخذت نيروبي مقرا لها ومهمتها انشاء لجان من الكنائس في المجتمعات الاسلامية بغية تشجيع كافة المسيحيين الذين يواطنون مجتمعات اسلامية على العمل المنظم بين المسلمين ، وتنظيم حلقات دراسية ومحاضرات للمنصرين المسيحيين تؤهلهم من كافة النواحي للقيام بمهمتهم النوطة بهم ، فضلا عن قيامها بنشر الدراسات المسيحية عن الاسلام والمسلمين ، وصولا لتحقيق الردة عن الاسلام واعتناق المسيحية[1] .

ولسوف نحاول في هذا المبحث القاء الضوء على بعض ما تعانيه الأقليات المسلمة في افريقيا على أن نعرض للوضع المتردى في جنوب افريقيا .

٢٧٨ - المسلمون في الحبشة (اثيوبيا) :

عرف العرب الحبشة منذ العصر الجاهلي وكانت تعرف قديما ببلاد كوش وأطلق عليها حديثاً اثيوبياً[2] .

وعندما بعث الله سبحانه وتعالى محمدا صلى الله عليه وسلم لتبليغ رسالته صادف الرسول الكريم في سبيل نشر دعوته صنوفاً من الأذى وضروباً من التحديات وتعرض اصحابه للاضطهاد والمهالك في سبيل نشر الدعوة . وحينئذ أمرهم الرسول الكريم بأن يهاجروا إلى الحبشة قائلاً « أخرجوا إلى جهة أرض الحبشة فإن به ملكاً لا يظلم عنه أحد ، وهى أرض صدق ، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه[3] وزادت العلاقات توثقاً بين جزيرة العرب

---

(١) انظر - بحث عن اضواع الاقليات المسلمة في القارة الافريقية - صادر عن الازهر الشريف مجمع البحوث الاسلامية - المؤتمر الحادى عشر سنة ١٤٠٨هـ أعده المشير عبد الرحمن محمد حسن سوار الذهب ص ٦ وما بعدها .

(٢) عرفت الحبشة حديثاً باثيوبيا ومعناها الوجه المحروق عند الاغريق - راجع في ذلك فتحى غيث الاسلام والحبشة عبر التاريخ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ص ٥ .

(٣) كان عدد الذين هاجروا إلى الحبشة في بداية الأمر ثلاثة وثمانون رجلا وثمانى عشرة امرأة وعلى =

وبلاد الحبشة مما أدى إلى إنتشار الاسلام في ربوعها عبر القرون مما أذهل الصليبية وبزغ حقدها الدفين ضد الاسلام وأعلنت الحرب ضد المسلمين تارة جهارا وأخرى بأساليب مستترة مما تشعبت معه المشاكل التى تواجه المسلمين بالحبشة على نحو ما سوف نعرض له في البنود التالية :

٢٧٩ - عنصر السكان في الحبشة :

يتكون عنصر السكان فى الحبشة من عناصر سامية وحامية وأقلية زنجية مما أدى إلى تعدد اللغات والأديان فيها قبائل التجيرى والأمهرا والشوا وجوجا ويتكلمون التيجرينية والأمهرية ويشكلون ثلثى السكان . وتعيش معظم هذه المجموعة في الهضبة الوسطى وقبائل الجالا الذى تعيش في جنوب وشرق الحبشة وامتد زحفهم إلى وسطها والصوماليون والدناكل ويشكلون أغلب العناصر الحامية ويكونون أكثر من نصف السكان ويعتنق معظم السكان فضلا عن قبائل البيجاه ومعظمهم من المسلمين ويتخلل عنصر السكان في الحبشة أقلية زنجية مختلطة وأقلية من الفلاشا (أى الأغراب) وأغلبهم من اليهود[1] .

٢٨٠ - كيفية انتشار الاسلام في الحبشة :

إذا كانت الهجرة إلى الحبشة في صدر الاسلام هى النواة الأولى لانتشار الاسلام في الحبشة إلا أنه يمكن الوقوف على المحاور التى تعبر عن حقيقة انتشار الاسلام هناك والتى عبر من خلالها الاسلام من الجزيرة العربية إلى اثيوبيا - ويتمثل المحور الأول في عبور المسلمين عبر البحر الأحمر ومضيق عدن مما أدى إلى انتشار الجاليات العربية المسلمة في مدن الساحل والسهول

وأسهم جعفر ابن ابى طالب فكانوا هم جميعاً النواة الأولى للاسلام في الحبشة حتى انتشر الاسلام في ربوعها واكتسبت الدعوة انصارا يزيدون على نصف سكان الحبشة حيث بلغ عددهم أكثر من ١٥ مليون مسلم .

(١) انظر فتحى غيث الاسلام والحبشة - المرجع السابق ص ٢١ ، ٢٣ وانظر أيضاً سيد عبد المجيد بكر الاقليات المسلمة في افريقيا - الجزء الثاني السنة الرابعة العدد ٤٢ يونيو ١٩٨٥ ادارة الصحافة برابطة العالم الاسلامى مكة المكرمة سلسلة كتب دعوة الحق ص ٥١ .

الساحلية وبدأ يتغلغل في وسط الحبشة حتى تكونت امارات اسلامية في النطاق الشرقي والجنوبي الشرقي والتى وصلت إلى سبع امارات أشهرها امارة شوا الاسلامية واليها يعود الفضل في وصول الاسلام إلى قلب هضبة الحبشة واستمرت هذه الامارة من القرن الثالث وحتى القرن السابع الهجري حتى ضعفت وأحلت محلها إمارة « كأفوى » الامارات الاسلامية السبع بالحبشة التى تصدت لأعتى التحديات والحروب الصليبية حتى قضى عليها الامبراطور عمد أصيون سنة ٧٢٩هـ حتى عقدت هدنة تحالف اسلامى اثر تدخل المماليك وتهديدهم لملوك الحبشة ثم عاد الاضطراب مرة أخرى واشتد الصراع وبلغ ذروته حتى عقد مؤتمر « فلورنشا » بين الكنيسة الشرقية والغربية سنة ١٤٥٣ ميلادية – وتكرر الصراع مرات ومرات بين الصليبية والاسلام حيث تصدى أئمة المسلمين للحروب الصليبية[1] .

ويتمثل المحور الثاني لوصول الاسلام للحبشة في تقدم مسلمو مصر من الجنوب بعد فتح مصر – حتى حدود الحبشة الشمالية عن طريق التجارة بين القبائل والجماعات وأشهرها البيجاه الذين تمتد ارضهم من حدود مصر الجنوبية حتى حدود الحبشة ، وساد الاسلام السواحل الشمالية والمعروفة الان باسم « ارتيريا » وأخذ في الانتشار حتى المرتفعات الجنوبية ووسط الحبشة واستمر تقدم الاسلام من ناحية ، وبغض وحقد الصليبية من ناحية أخرى ، حيث تعرض المسلمون لانكى مؤامرات الصليبية بمذهبيها الكاثوليكي والأرثوذكسى (الكاثوليكي وفد مع البرتغاليين) والارثوذكسى (هو المذهب الاساسي) . وقد بلغ الاضطهاد ذروته في عهد الامبراطور تيودور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومن بعده يوحنا ومن بعده

(١) قاد أئمة المسلمين بالحبشة وعلى رأسهم الشيخ أبو عبد الله الزيلعي وجمال الدين عبد الله بن يوسف ثم من بعدهم الامام أحمد بن ابراهيم الذى استولى على وسط الحبشة سنة ١٥٣٥ م ثم استولى على عاصمة الحبشة وطارد ملكها – ولكن نظرا للتكتل الصليبي ضده والاستعانة بالبرتغاليين الذين تمكنوا من هزيمة الامام احمد الملقب بالقرين أى الأشول في سنة ٩٥٠هـ أى سنة ١٥٤٣م ثم عاود الاستعانة بالاتراك العثمانيين الذين آزروه وأمدوه بجند .

لمزيد من التفصيل راجع : سيد عبد المجيد بكر – المرجع السابق – ص ٥٢ وما بعدها ود. جمال الدين الرمادى – الاسلام في المشارق والمغارب المرجع السابق ص ٩٨ .

عهد « فعليك » الذى أخذ في التدخل للسيطرة على العديد من المناطق شرقي افريقيا في ارتيريا وأوجادين ويمثل المسلمون في هذه المناطق نسبة ٥١٪ من مجموع السكان و ٤٠٪ مسيحيون و ٩٪ وثنيون[1] ويصل عدد سكان ارتيريا ٣٠٠٠,٠٠٠ نسمة يبلغ عدد المسلمين منها ٢,٤٠٠٪٠٠٠ أى ٨٠٪ ، وفي الاوجادين ٦,٢٧١,٧٠٠ نسمة ويبلغ عدد المسلمين منهم ٥,٠١٧,٣٠٠ نسمة أى بنسبة ٨٠٪ من مجموع السكان وفي اثيوبيا ٢١,٧٢٨,٣٠٠ نسمة يبلغ عدد المسلمين فيها ٨,٢٥٦,٧٠٠ أى بنسبة ٣٨٪ وذلك وفقاً لتعداد عام ١٩٨٠ ، ١٩٨١[2] .

وحيث أن المسلمين في ارتيريا يشكلون الأغلبية وكذلك وضعهم في اوجادين ، وتعتبر المنطقة (اثيوبيا — ارتيريا — أوجادين) من أهم معاقل الاسلام الهامة مما يجعلنا نعرض للوضع في ارتيريا وأوجادين وصولا للوقوف على ما تعرض له المسلمون من اضطهاد وصل إلى ذروته في عهد الامبراطور هيلاسلاسي .

٢٨١ — المسلمــون فــي إرتيريــا :

وصل الاسلام إلى ارتيريا في القرن الأول الهجري نتيجة الهجرات العربية التى حملت الدعوى الاسلامية إلى سواحلها[3] وازدهرت التجارة بين الجزيرة العربية والساحل الافريقي ، وتوطد وجود الاسلام حتى اصبح المسلمون

---

(١) انظر فتحى غيث الاسلام والحبشة المرجع السابق ص ٢٠٦ — ٢٣٦ .
وراجع ايضاً سيد عبد المجيد بكر — المرجع السابق — ص ٥٥ .

(٢) انظر في جدول التعداد المنشور بكتاب سيد عبد المجيد بكر — المرجع السابق ص ٩٣٩ وقد اعتمد في هذا التعداد على عدة مصادر أهمها نشرات معهد الشئون الاقليات المسلمة جامعة الملك عبد العزيز بجدة — والدكاترة محمد السيد غلاب وحسن عبد القادر صالح ومحمود شاكر — البلدان الاسلامية والاقليات المسلمة في العالم المعاصر جامعة الامام محمد بن سعود بالرياض — السعودية .

(٣) انظر في تفصيل ذلك د. جمال الدين الرمادى — الاسلام في المشارق والمغارب ص ١٠٠ وما بعدها — المرجع السابق وسيد بكر — المرجع السابق ص ٦٢ ، وراجع أيضاً : فتحى غيث الاسلام والحبشة — المرجع السابق ص ٢٥٠ .

اغلبية (قبائل الدناقل والبجاه) وناضل الائمة المسلمون ضد الاحباش الذين تحالفوا مع البرتغاليين ، كما وصل الاسلام إلى ارتيريا عن طريق شمالى السودان .

وعندما نشب النزاع بين البرتغاليين والاحباش من ناحية والاتراك من ناحية أخرى دارت المعارك على سواحل البحر الاحمر وبسط الاتراك نفوذهم على ارتيريا سنة ١٥٥٧م واستمر الحكم التركى إلى سنة ١٨٤٦م وحلت مصر محل الاتراك في حكم ارتيريا ، ثم انسحب الجيش المصرى من هناك بعد الاحتلال الانجليزي لمصر عام ١٨٨٢ ، واحتلت ايطاليا ارتيريا ومكثت بها حوالى ٥١ عاما ، وتنازعت ايطاليا مع اثيوبيا على السيطرة على ارتيريا ودارت بشأنها معارك دامية[١] وسيطرت ايطاليا على اثيوبيا وهرب الامبراطور هيلاسلاسى، وظل خارج الحبشة إلى أن استمد العون من الانجليز الذين أعادوه إلى اثيوبيا في ٥ مايو سنة ١٩٤١[٢] .

وفي عام ١٩٤٢ عقدت ايطاليا معاهدة مع الحبشة ضمنتها نصوصا بمقتضاها تبقى منطقة إرتيريا وأوجادين تحت الحكم البريطاني ، وتلتها معاهدة أخرى عام ١٩٤٤ بذات المضمون .

وفي عام ١٩٤٧ لعبت بريطانيا دورا خطيراً في التآمر على استقلال ارتيريا إذ شجعت المسيحيين على تكوين حزب لهم ينادى بضم ارتيريا إلى الحبشة رغم أنها اقلية .وصُعِدَ الوضع إلى الأمم المتحدة عام ١٩٥٠ التى وافقت الجمعية العامة على أن تكون ارتيريا وحده مستقلة تتمتع بالحكم الذاتي في اتحاد فيدرالي مع الحبشة .

ولكن هيهات !! فقد ضرب هيلاسلاسى امبراطور اثيوبيا بهذه القرارات

---

(١) وعلى الرغم من هزيمة ايطاليا في الحرب العالمية الثانية إلا أن اثيوبيا وقعت معهم معاهدة في سنة ١٨٩٦م واعترف فعليك امبراطور اثيوبيا ان ذاك بنفوذ ايطاليا على ارتيريا ثم عادت الحبشة واعترفت بهذا سنة ١٩٠٣ .

(٢) انظر محمد عبد الله السمان – محنة الاقليات المسلمة في العالم سلسلة قضايا اسلامية معاصرة – تصدرها الامانة العامة للجنة العليا للدعوة الاسلامية بالأزهر الشريف سنة ١٩٨٨ ص ٤٩ .

عرض الحائط وأعلن سنة ١٩٥٥ ضم ارتيريا إلى الحبشة (اثيوبيا)[١] .

٢٨٢ - اضطهاد المسلمين في ارتيريا :

تمثلت سياسة امبراطور اثيوبيا (هيلاسلاس في اضطهاد المسلمين وحرمانهم من معظم الوظائف وتعيين المسيحيين في جميع المناصب العليا ، وضرب حصاراً حول المسلمين ثقافياً ودينياً (رغم أنهم الأغلبية العددية) وصادر الحريات وبطش بالاحزاب التى كونت في عهد ايطاليا واستولى هيلاسلاس على الممتلكات الايطالية السابقة في ارتيريا مع أنها - قانونا - من حق شعب ارتيريا ، واستولى على المرافق العامة (السكك الحديدية - والجمارك ، والبرق والبريد) وبالغ أسد يهوذا في غية إلى انشاء محاكم غير دستورية كأداة لعملياته الارهابية والزج بالأبرياء في السجون ، والغى اللغتين الرسميتين في ارتيريا العربية والتقرينية وهو ما يشكل إبادة ثقافية للشعب الارتيري ضارباً بالقوانين الدولية عرض الحائط[٢] .

٢٨٣ - المسلمون في اوجادين (الصومال الغربي) :[٣]

الغالبية العظمى من السكان في اوجادين من العناصرالصومالية ومن ثم فهى تعد امتدادا للصومال ديناً ولغةً وتقاليداً وتعتنق قبائل « الجالا » الاسلام منذ فترة بعيدة ، ويعد الاسلام دين الأغلبية في اوجادين وقد وصلها عن

(١) صدر قرار الأمم المتحدة في ديسمبر سنة ١٩٥٠ وبعد عشرين شهراً فقط ضرب به الامبراطور هيلاسلاسى (أسد يهوذا) عرض الحائط وهاجم ارتيريا بالدبابات واحتلها كاملة سنة ١٩٥٢ .

(٢) محمد عبد الله السمان - محنة الاقليات المسلمة في العالم - المرجع السابق - ص ٥٦ وأمعن أسد يهوذا في ممارسة طغيانه وغية في ارادته تسليم ارتيريا إلى بنى قومه من اليهود الذين سيطروا تماماً على الشئون السياسية والعسكرية والاقتصادية في أديس أبابا - إبان حكم سبط اليهود - وانظر أيضاً في التحديات التى تواجه شعب ارتيريا .
- سيد بكر - المرجع السابق - ص ٧٠ .

(٣) عرفت اوجادين بالصومال الغربي أو الهضبة الصومالية وتنحدر الهضبة تدريجياً نحو الأراضى الصومالية مما يجعلها وحده طبيعية مكملة للأراضى الصومالية وهى جزء من الصومال الأم . ونسبة عدد المسلمين اكبر من ٨٠٪ .

طريق هجرة العناصر العربية الذين عملوا بالتجارة قادمين من اليمن وحضر موت – أى أن الاسلام انتشر فيها بالطريقة السليمة كما انتشر في الحبشة كلها – كما سبق القول .

وتعرضت اوجادين شأنها شأن ارتيريا وبلاد الحبشة إلى الحروب الدامية بين ملوك الحبشة والامارات الاسلامية حتى تكتلت الامارات الاسلامية كما سلف بيانه بقيادة الامام أحمد بن ابراهيم الملقب « بالقرين » أو « الأشول » والذى هزم امبراطور اثيوبيا في شرقي بحيرة « تانا » حتى تم له الاستيلاء على الحبشة بكاملها سنة ١٥٣٧م وظل امبراطور الحبشة طريدا حتى مات في منفاه سنة ١٥٤٠م ثم جاء التحالف البرتغالي الصليبي مع ملوك الحبشة وتمكنوا من هزيمة الامام أحمد سنة ١٥٤٢ على نحو ما سلف بيانه .

وبعد استيلاء الايطاليين على الحبشة سنة ١٩٣٦م نال المسلمون قسط من الحرية في « أوجادين » ابان الحكم الايطالي ثم جاءت الطامة الكبرى بعودة الامبراطور « هيلاسلاسى » من منفاه بمعاونة الانجليز الذين عقدوا معاهدة مع الحبشة وضعت بمقتضاها الأوجادين موضع المساواة بين بريطانيا والحبشة ، ورغم عن ارادة الشعب الصومالي بما في ذلك شعب أوجادين قررت بريطانيا سنة ١٩٥٤ تسليم منطقة أوجادين إلى اثيوبيا وسحبت قواتها منذ سنة ١٩٥٥ . ومنذ ذلك الحين أخذت الصومال « الايطالي والبريطاني في عرض قضيتها في المحافل الدولية مطالبة باستقلالها عن اثيوبيا وبدأت حركة تحرير الصومال الغربي جهادها ضد « أسد يهوذا » سواء كان بالطريق الدبلوماسى أو العسكرى ، وعندما اطيح بالامبراطور « هيلاسلاسى سنة ١٩٧٤ تفاءل الشعب الصومالي بالحصول على استقلاله .

٢٨٤ – اضطهاد المسلمين في أوجادين :

تعرف الشعب المجاهد في الصومال الغربي إلى أنكى وأعتى مظاهر التعذيب والقتل الجماعي من هجمات الجيش الصومالي الذين فروا هاربين

إلى قلب جمهورية الصومال حتى بلغ عدد اللاجئين بها اليوم حوالى مليون نسمة وتغلغلت البعثات التنصيرية المسيحية داخل معسكرات اللاجئين لاستخدام أساليب الابادة الثقافية للشعب الأوجاديني « المسلم » .

خلاصة القول أن المسلمين في بلاد الحبشة تعرضوا ابان حكم هيلاسلاسى لتنفيذ خطة محكمة لابادة المسلمين والقضاء على الاسلام وحرمانهم من التعليم وتلقى الثقافة الاسلامية ومصادرة أموالهم بعد افقارهم بل بلغ به الحد من هدم مساجدهم واقامة الكنائس على انقاضها وتنصير ابناء المسلمين بقوة ونشر الهيئات التبشيرية في المناطق الاسلامية والسماح للكنيسة بفرض سيطرتها على المسلمين ومصادرة أموالهم وأملاكهم وفرض الضرائب عيهم وحرمانهم من الاتصال الخارجي بالعالم العربي والاسلامي ومما يذكر في هذا الصدد أن « أسد يهوذا » فرض ضريبة على المسلمين سميت بضريبة الكنائس وغالي في بطشه حتى أعلن في المحافل الدولية – موهما العالم أن المسلمين في أثيوبيا قلة سرعان ما سوف يعيدون إلى دين ابائهم وأجدادهم وأنه لا يسمح أن يكون في أثيوبيا دينان[1] .

٢٨٥ – وضع الاقلية المسيطرة في جنوب افريقيا :

سبق أن تناولنا النظام العام لحقوق الاقليات في عهد عصبة الأمم إذ وجهت عناية فائقة للحقوق الانسانية للاقليات في اعقاب الحرب العالمية الأولى على نحو ما سلف بيانه . كما تناولت وضع الأقليات في ظل الأمم المتحدة – والاتفاقات والعهود الدولية حتى صدرت في هذا الصدد ومجهودات اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الاقليات فضلا عن مجهودات لجنة حقوق الانسان التى اسفرت عن الاتفاقية الدولية لازالة أشكال التمييز العنصرى لسنة ١٩٦٥ والعهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية ، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية الصادرين في سنة ١٩٦٦ .

(١) راجع الاستاذ/ عبد الله محمد السمان – المرجع السابق – وقد اعتمد على كتاب الأفعى اليهودية في معاقل الاسلام لعبد الله التل المجاهد الأردني وقائد معركة القدس في حرب فلسطين سنة ١٩٤٨ انظر ص ٤٥ .

ولعل الدافع وراء اعتماد الاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصر والمعاقبة عليها[1] ، هو ما جلبه الفصل العنصرى الذى تمارسه حكومة الأقلية البيضاء في جنوب افريقيا ، الذى لاقى استنكاراً عالمياً واسع النطاق ، وشجبته الجمعية العامة للأمم المتحدة باعتباره جريمة ضد الانسانية .

وحسبنا أن نشير إلى أن الوضع في جنوب افريقيا يختلف عن وضع الأقليات الذى سبق أن تناولناه ، والذى استهدف حماية الاقليات إذ تضج الأغلبية بالشكوى من عسف وظلم الأقلية الحاكمة وما تمارسه قبلهم من إنتهاكات واعتداءات جسيمة تصل إلى حد الابادة . الأمر الذى وجه انظار المجتمع الدولى إلى هذا النظام وشغل الأمم المتحدة – ومازال يشغلها – منذ انشائها استهدافاً لاتخاذ تدابير فعالة لقمع الفصل العنصرى والمعاقبة عليه .

٢٨٦ – أساس فكرة التفرقة العنصرية :

يركن أصحاب فكرة التفرقة العنصرية في تأسيس دعواهم على أن ثمة تمايز بين بنى البشر ، انطلاقاً من أن ثمة اختلاف بينهم في العنصر أو اللون أو مستوى المدنية كما تقوم تلك السياسة على ابقاء كل جماعة من هذه الجماعات في نطاقها الذاتي بحيث تعيش منفصلة عن الأخرى ، وتمارس أوجه نشاطها حسب طبيعتها وتقاليدها ومقدرتها[2] .

ويؤكد البعض أنه إذا كان هذا هو ظاهر سياسة التفرقة العنصرية فإن المضمون الحقيقي الذى يكمن وراء هذه المظاهر هو التفرقة الاقتصادية بين البشر بينما يتخذون من اللون والجنس والدين غطاء مزيفاً للمضمون الحقيقي[3] .

---

(١) اعتمدت الجمعية العامة للامم المتحدة هذه الاتفاقية بموجب القرار ٣٠٦٨ (د – ٢٨) المؤرخ ٣٠ نوفمبر سنة ١٩٧٣ ودخلت هذه الاتفاقية حيز النفاذ بعد أن تم ايداع وثيقة التصديق أو الانضمان العشرين لدى الأمين العام للأمم المتحدة في ١٨ يوليو سنة ١٩٧٦ .

(٢) يراجع الاستاذ الدكتور الشافعي محمد بشير – أزمة حقوق الانسان في جنوب افريقيا – المرجع السابق – ص ١٨ ، ١٩ .

(٣) الاستاذ الدكتور مفيد شهاب – الابارتهيد والعنصرية في جنوب افريقيا – مجلة السياسة الدولية – المجلد التاسع سنة ١٩٧٣ ص ١٤٩ .

وعلى الرغم من أن جميع الدراسات الانتروبولوجية وغيرها من الدراسات أثبتت خرافة التفوق بين الأجناس ، وإنما التفوق تخلقه أساساً الظروف الاجتماعية المناسبة له ، وأن اللون الأصفر – أبيض – أسود ، لا يمكن أن يكون معياراً علمياً لقياس الكفاءة على مستوى الأفراد ، أو الجماعات البشرية"[1] ، كما أن الأديان – وكما سبق القول – لا يمكن أن تكون ولم تكن يوماً ما سبباً في التفوق أو تدعى إلى التفرقة العنصرية ، إلا أننا نجد للتفرقة العنصرية مؤيدين ودعاه كما هو الحال في جنوب افريقيا حيث تتبع الأقلية البيضاء سياسة الابارتهيد المؤسسة على علو العنصر الأبيض على ما عداه وهى نفس الفكرة التى قامت عليها الفاشتية فى ايطاليا والنازية في المانيا"[2] أى الاحتفاظ بنقاء العنصر purity of the race .

وتستهدف سياسة الابارتهيد الاستبعاد التدريجي لكل نقاط الاتصال بين العناصر المختلفة للشعب مما يحقق للبيض الرخاء إذ لا ينبغي أن يكون هناك أى نوع من أنواع المشاركة من جانب غير البيض في الحياة الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية للبلاد . وهو ما حدا بالاقلية الحاكمة من اصدار قانونين كان لهما أبلغ الأثر في تعقيد هذه السياسة وهما القانون رقم ٣٠ لسنة ١٩٥٠ الذى يقسم الشعب في جنوب افريقيا إلى ثلاث جماعات رئيسية (الأوربيين – الملونين – الافريقيين) مع تصنيفات داخلية لكل سلالة ، والقانون الثاني رقم ٤١ لسنة ١٩٥٠ الذى يخول للحكومة أن تحتفظ بمناطق متميزة لجماعات البيض والملونين والافريقيين – بغية فصل هذه الجماعات عن بعضها وصولا لتحقيق أهداف سياسة الفصل العنصرى[1] وهو ما اطلق عليه قانون العزل العنصرى[3] .

---

(١) الاستاذ الدكتور – مفيد شهاب – المرجع السابق ص ١٤٣ ، والاستاذ الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى – المرجع السابق ص

(٢) الاستاذ الدكتور الشافعي محمد بشير – المرجع السابق ص ١٨ حيث يقرر في هذا الصدد : « الابارتهيد apartheid اصطلاح ابتدعه الحزب الوطني National party للبيض كى يكون تعبير عن سياسة التفرقة العنصرية » .

(٣) أنظر في ذلك أ.د الشافعي محمد بشير – المرجع السابق – ص ٢١ وتقرير المقرر الخاص للجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الاقليات .

٢٨٧ – مظاهر التفرقة العنصرية في جنوب افريقيا :

تقوم حكومة الاقلية البيضاء في جنوب افريقيا بارتكاب أبشع وسائل وجرائم التفرقة والتمييز العنصرى مما يعد مخالفة صارخة لقواعد وأحكام القانون الدولي والمواثيق والاعلانات الدولية التى ضمنت نصوصها الايمان بالحقوق الأساسية للانسان ، ولكرامة الشخص البشرى دون ما تفرقة أو تمييز بين البشر بسبب العنصر أو اللون أو الاصل . فنجد المادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان تنص على « يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق ، وقد وهبوا عقلا وضميرا وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الاخاء » وهو ما تؤكده المادة الثانية من الاتفاقية الدولية لازالة كافة اشكال التمييز العنصرى حيث جرى نصها على الآتى :

« في مصطلح هذه الاتفاقية تنطبق عبارة « جريمة الفصل العنصرى » والتى تشمل سياسات وممارسات العزل والتمييز العنصريين المشابهة لتلك التى تمارس في الجنوب الافريقي على الأفعال اللاانسانية الآتية : المرتكبة لغرض اقامة وادامة هيمنة فئة عنصرية ما من البشر على أية فئة عنصرية أخرى من البشر واضطهادها اياها بصورة منهجية :

(أ) حرمان عضو أو اعضاء في فئة أو فئات عنصرية من الحق في الحياة والحياة والحرية الشخصية :

١ – بقتل أعضاء فئة أو فئات عنصرية .

٢ – بالحاق أذى خطير ، بدني أو عقلي ، بأعضاء في فئة أو فئات عنصرية ، أو بالتعدى على حريتهم أو كرامتهم ، أو باخضاعهم للتعذيب أو للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاانسانية أو الحاطة بالكرامة .

٣ – بتوقيف أعضاء فئة أو فئات عنصرية تعسفاً وسجنهم بصورة لا قانونية .

= Herman santa Cruz : Special study of racial discrimination in of political, economic and cultural spheres (Report submitted by the special prapporteur U.N. publication E/CN/sub 2/276, 1967, P. 90.

(١) أ.د. مفيد شهاب – المرجع السابق – ص ١٥٠ .

(ب) اخضاع فئة أو فئات عنصرية ، عمدا ، لظروف معيشية يقصد منها أن تفض بها إلى الهلاك الجسدى كلياً أو جزئياً .

(جـ) اتخاذ اية تدابير ، تشريعية وغير تشريعية ويقصد بها منع فئة أو فئات عنصرية من المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للبلد ، وتعمد خلق ظروف تحول دون النماء التام لهذه الفئة أأو الفئات ، وخاصة بحرمان اعضاء فئة أو فئات عنصرية من حريات الانسان وحقوقه الاساسية ، بما في ذلك الحق في العمل والحق في تشيل نقابات معترف بها ، والحق في التعليم والحق في مغادرة الوطنت والعودة إليه ، الحق في حمل الجنسية ، والحق في حرية التنقل والاقامة ، والحق في حرية الرأى والتعبير والحق في حرية الاجتماع وتشكيل الجمعيات سلمياً .

(د) اتخاذ أية تدابير ، بما فيها التدابير التشريعية ، تهدف إلى تقسيم السكان وفق معايير عنصرية بخلق محتجزات ومعازل مفصولة لأعضاء فئة أو فئات عنصرية ويحظر التزاوج فيما بين الأشخاص المنتسبين إلى فئات عنصرية مختلفة ، ونزع ملكية العقارات المملوكة لفئة أو فئات عنصرية لاسيما باخضاعهم للعمل القسرى .

(و) اضطهاد المنظمات والاشخاص ، بحرمانهم من الحقوق والحريات الأساسية لمعارضتهم للفصل العنصرى .

ومن ثم فإن أى فعل يرتكب من الأفعال المعددة في المادة الثانية من الاتفاقية يعد انتهاكاً صارخاً لأحكام القانون الدولي ومبادئه بل وتعتبر جريمة ضد الانسانية وهو ما أكدته المادة الاولى من الاتفاقية سالفة الذكر .

وتعتبر اتفاقية قمع جريمة الفصل العنصرى والمعاقبة عليها تتويجاً للجهود التى بذلتها ومازالت تبذلها الأمم المتحدة حيث رددت في المادتين الثانية والخامسة سالفة الذكر معظم الأحكام والمبادىء التى اشتملت عليها اتفاقيتي الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية فضلا عن

الاعلان العالمي لحقوق الانسان[1] .

٢٨٨ - موقف الأقلية الحاكمة في جنوب افريقيا من الحقوق السياسية والمدنية :

لما كانت المواثيق الدولية تنص على حق كل فرد في الاشتراك في حكم بلاده ، وتقلد الوظائف العامة دون تفرقة بين مواطن وآخر بسبب الجنس أو اللون أو العقيدة ، كما أن لكل مواطن الحق في الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية والادارة في الشئون العامة على اساس من المساواة (م ٢١ من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، م ٢٥ من الاتفاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية والمادة الثانية من الاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصرى) ، إلا أننا نجد أن الافريقيين في جنوب افريقيا لا يتمتعون بهذا الحق بمقولة أنهم ليست لهم حقوق في المناطق البيضاء التى تمثل ٨٧٪ من الاقاليم إذ منحوا من التمثيل في المناطق الخاصة بهم والمسماه المحتجزات التى تمثل ١٣٪ من الاقاليم . وقد نجحت حكومة الأقلية البيضاء في اصدار قانون سنة ١٩٥٦ يمكنها من السيطرة الكاملة من فرض سياستها العنصرية إذ جعل هذا القانون جميع ممثلي الوطنيين في الكاب من الاوربيين ، ثم جاء قانون سنة ١٩٥٩ فكان الخطوة الحاسمة في تحقيق عملية العزل العنصرى حيث تم الفصل التام بين البيض

(١) من الجهود الجادة المبذولة من الأمم المتحدة في سبيل مكافحة العنصرية والتمييز العنصرى إنها وافقت بجمعيتها العامة في ٢ نوفمبر سنة ١٩٧٣ على برنامج عمل مدته عشر سنوات لمكافحة العنصرية والتمييز العنصرى ابتداء من ديسمبر سنة ١٩٧٣ وهى الذكرى الخامسة والعشرون للموافقة على الاعلان العالمي لحقوق الانسان . ويدعو برنامج العمل إلى بذل جهد متصل من جانب جميع الشعوب والحكومات والمؤسسات للقضاء على التمييز العنصري وتعزيز احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية للجميع دون اعتبار الجنس أو اللون أو السلالة أو الاصل القومى أو العرق .

ودعت إلى وجوب اتخاذ التدابير المناسبة بغية الأعمال التام لوثائق الأمم المتحدة وقراراتها المتعلقة بالقضاء على التمييز العنصرى ، ولضمان الدعم لجميع الشعوب المكافحة من أجل المساواة العنصرية ، واستئصال التمييز العنصرى بكافة أشكاله .

ولمزيد من التفصيل راجع : برنامج عمل مكافحة العنصرية والتمييز العنصرى الصادر عن مكتب الأمم المتحدة للاعلام - مطابع دار الشعب - أكتوبر سنة ١٩٧٦

والملونين وقضى نهائياً عن تمثيل الافريقيين في البرلمان[1] .

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن وزير العدل في جنوب افريقيا آنذاك قد أعلن سنة ١٩٦٥ أنه « في البرلمان الذى يتعين عليه تقرير مصير جمهورية جنوب افريقيا فإن الرجل الأبيض ، والرجل الأبيض وحده هو الذى له حق الوجود[2] .

وفي عامي ١٩٦٣ ، ١٩٦٤ أصدرت حكومة جنوب افريقيا تشريعات نفذت بمقتضاها خطتها في إعتبار الافريقي مجرد مهاجر مؤقت في المناطق البيضاء (٨٧٪) ولم تقتصر تلك القوانين على تجريد الأفريقي من صفة المواطن بل جعلته معدم الأصل ، مجرد من الحقوق[3] .

وبالنسبة لحق التجمع لأهداف سياسية فلم تكن هناك حتى عام ١٩٥٣ قيوداً تذكر على تجمع الافريقيين ، ولكن صدر قانون يحرم تجمع أكثر من عشرة أشخاص لغرض سياسي ، الا بإذن من وزير شئون المواطنين ، ثم تلاه في عام ١٩٥٥ قانون يوسع من سلطات البوليس في التدخل في شئون المواطنين، ثم اعقب ذلك اعلان حالة الطوارىء سنة ١٩٦٠ وكانت ايذانا ببداية فترة قمع وارهاب شديدين حيث حرم اجتماع أهم التنظيمات السياسية للافريقيين لمدة عام في جميع أنحاء البلاد[4] (وذلك بالمخالفة للمادة ٢٠ من الاعلان العالمى لحقوق الانسان والمادة ٢١ من العهد الدولي

(١) راجع في ذلك أ.د. مفيد شهاب – المرجع السابق ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، أ.د. الشافعى محمد بشير – المرجع السابق – ص ٢٥ .

(٢) **"In this parliament which must the fact of the Republic of South Africa and its inhabitants, the white man, and the white man alone, will have the right sit".**
See Apartheid in South Africa III, U.N. Publications Sales No. 66-1-AP. 6.

(٣) لمزيد من التفصيل حول سياسة الباتوستان التى بمقتضاها زعمت حكومة جنوب افريقيا أنها اعطت للافريقين مناطق تمثل ١٣٪ تحكم حكما افريقيا ذاتياً .
راجع :
الاستاذ الدكتور الشافعي محمد بشير – المرجع السابق – ص ٢٦ وما بعدها .

(٤) أ.د. مفيد شهاب – المرجع السابق – ص ١٥٣ .

للحقوق السياسية والمدنية والمادة ٢٢ من نفس العهد .

كما اتخذت الحكومة من الاجراءات القمعية ما تكفل به اخماد المعارضة واضطهادها حين اصدرت القانون رقم ١٧ سنة ١٩٥٦ بمنع التجمعات التى يكون الهدف منها اثارة مشاعر العداء ضد السكان الاوربيين أو ضد أية قطاعات أخرى من السكان . وفي عام ١٩٥٣ صدرت عدة قوانين تكاد تحرم مجرد التعبير عن عدم الرضا على القوانين العنصرية التى تصدرها الحكومة[١] .

كما أصدرت السلطات الحاكمة فى جنوب افريقيا عدة قوانين واعلانات تستهدف ابعاد الافريقيين والملونيين والاسيويين من مناطق اقامتهم واخلائها للبيض على الرغم من تواطنهم بها مئات وعشرات السنين - وقد تأثر بهذا الوضع حوالى اربعمائة عائلة هندية كانت مستوطنة منذ حوالي خمسة وسبعين عاماً وعلى الرغم من ذلك اجبروا على الهجرة مما نتج عنه خراب تجارتهم . واتبعت نفس السبل في منطقة « الكاب » .

أما عن وضع الزواج في جنوب افريقيا فيعد هو الاخر مثالا انتهاك المادة ١٦ من الاعلان العالمى لحقوق الانسان (للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج ، حق التزويج وتأسيس أسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين ولها حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله - ولا يبرم عقد الزواج الا برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضى كاملا لا اكراه فيه ...) مع ذلك نجد أن علاقة الزواج بين البيض وغير البيض محرمة قانونا في جنوب افريقيا بل وصدر القانون المنظم لهذه الاجراءات عام ١٩٤٩ ليضع قيوداً صارمة ونهائية على الزواج المختلط مما كان له أسوأ الآثار على العلاقات الزوجية المختلطة التى قامت قبل صدور هذا القانون[٢] .

ويتعرض الافريقيين إلى أسوأ انواع المعاملة ، إذ تنتهك حرياتهم الشخصية

---

(١) لمزيد من التفصيل حول هذه القوانين . راجع
أ.د الشافعى محمد بشير - المرجع السابق ص ٣٥ وما بعدها . ونفس المصدر ص ٣٨ .

(٢) أ.د. مفيد شهاب - المرجع السابق ١٥٤ .

وسلامتهم البدنية من السلطات الحاكمة بالمخالفة لاحكام المادة الثالثة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان والمادة التاسعة من العهد الدولي لحقوق الانسان السياسية والمدنية والمادة الثانية من الاتفاقية الدولة لقمع جريمة الفصل العنصرى التى سبق الاشارة إليها ، حيث تقوم السلطات العنصرية بالقبض على افراد الشعب غير البيض دون ما سند من القانون الدولي واحتجازهم والتنكيل بهم وإذاقتهم شتى صنوف التعذيب والقائهم في السجون ، فهو خارج السجن معرض للعقوبات التعسفية وداخل السجن يلاقي المعاملة القاسية والمهينة الحاطة بكرامته(١) .

٢٨٩ - الحقوق الاقتصاديـة :

لم تكن الحقوق الاقتصادية للاغلبية الافريقية في جنوب افريقيا اوفر حظا من الحقوق المدنية والسياسية ، حيث يتمتع الشعب الأبيض بأعلى مستويات المعيشة ، بينما يحرم الافريقيون والآسيويون والملونون من فرص الحصول على دخل عادل يضمن لهم معيشة كريمة مما أدى إلى عيش تلك الأغلبية في ضيق وعوز .

ويرجع ذلك لعدة أسباب منها حرمانهم من ممارسة حق الملكية على قدم المساواة مع البيض ، فضلا عن أن الأرض المحتجزه للافريقيين ١٣٪ من مجموعة مساحة اقليم جنوب افريقيا بينما ترتع الأقلية البيضاء في ٨٧٪ من المساحة ، كما أن الأرض المحتجزة للافريقيين معظمها غير قابل للزراعة وتكثر بها الأرض البور مما له أبلغ الأثر في تردى المستوى الاقتصادى للأغلبية(٢) .

يضاف إلى ما تقدم أن الافريقي غير الاوربي ليست لديه فرص متكافئة مع نظيره الأبيض في العمل المناسب إذ تمارس حكومة الأقلية البيضاء سياسة الاحتجاز J.Preserves تميز البيض بها عن غالبية الشعب(٣) . فضلا عن أن

---

(١) Apartheid in South Africa II U.N. op.cit. P.P. 10-33.

(٢) لمزيد من التفصيل راجع أ.د. الشافعي بشير - المرجع السابق - ص ٥٢ وما بعها .

(٣) راجع Manoucher Ganji : study of Apartheid Racial Discrimination =

الأوربي يتقاضى راتباً اضعاف أضعاف الافريقي أو الاسيوى في جنوب افريقيا وحصر الأخيرين فيما يسمى بالعمل غير المتمردين وقصر الاعمال الحرفيه والمتمدينة على الأوربيين .

تلك بعض ملامح سياسة الحكومة العنصرية في جنوب افريقيا تعكس مثالا صارخاً على استبداد الأقلية بالأغلبية حيث لا تمثل الأقلية البيضاء سوى ربع مجموع السكان في جنوب افريقيا ، ومع ذلك تدعى الأقلية البيضاء أنها تملك جنوب افريقيا ملكية مطلقة أرضاً وشعباً .

٢٩٠ – مدى الشرعية الدولية لمسلك الأقلية البيضاء في جنوب افريقيا :

بداية فإننا نؤكد بصدد نوع من الأقليات يختلف اختلافاً كبيراً عما سبق أن تعرضنا له فى الممارسات الدولية سالفة الذكر . ذلك أن الأقلية التى عرضنا لها مؤخراً في جنوب افريقيا تتميز بأنها الفئة المسيطرة على مجريات الحياة ومقاليد الحكم في هذه الدولة ، ومن ثم فإنها لا تتعرض لانتهاكات كما هو الشأن في باقي الأقليات وإنما هى التى تمارس هذه الانتهاكات قبل اغلبية الشعب كما سبق أن افضنا في هذا الصدد .

وتقودنا هذه المقدمة إلى تساؤل يفرض نفسه لزاماً على بساط البحث مفاده هل للأغلبية من الشعب في جنوب افريقيا الحق في تقرير مصيرها ؟؟

وجدير بالذكر أن من بين مجهودات الأمم المتحدة في سبيل حل مشكلة جنوب افريقيا تنظيمها لحلقات دراسية في المركز القانوني لنظام الفصل العنصرى ، وقد اجتمعت هذه الحلقة في لاجوس بنجيريا في الفترة من ١٣–١٦ اغسطس سنة ١٩٨٤ بغية تحديد المركز القانوني للوضع في جنوب افريقيا ، حيث تمخضت هذه الحلقة الدراسية عن اعلان صادر عنها[١]

= in Southern Africa the commissions social apporrenr Ganj report P. 102.

ولمزيد من التفصيل راجع د. الشافعي بشير – المرجع السابق – ص ٥٥ .

(١٠) انظر نشرة مركز الامم المتحدة لمناهضة الفصل العنصرى – منشورات الأمم المتحدة نوفمبر سنة ١٩٨٤ مطبعة الماس بالقاهرة يناير سنة ١٩٨٦ ص ٨ وما بعدها .

اوضحت فيه أن الشروط اللازمة لاستخدام حق تقرير المصير يتمثل في عدة عناصر وهي وجود شعب يتولى تحديد مركزه السياسي بحرية وأن يكون حراً في سعيه إلى تحقيق تنميته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

وأكدت الحلقة الدراسية أن النظام العنصرى في جنوب افريقيا قد فرض ارادته على الأغلبية العظمى من الشعب ، وذلك بهدف محدد هو احباط المطالب العادلة لهذا الشعب في الحصول على حقوقه كاملة فيما يتعلق بالأرض بأسرها كما بين أن ٦٤٪ من الشعب أى اغلبيته علاقته بأقليم الدولة علاقة ضعيفة أو غير موجودة حيث يقوم نظام بريتوريا بتوزيعهم بصورة تعسفية كى يصبح في وسعه فيما بعد أن يزعم بعدم وجود مواطنين افارقة في المناطق البيضاء .

ومن جهة أخرى انتهت اللجنة إلى أن اغلبية الشعب في جنوب افريقيا لم يقم بتحديد مركزه السياسي أو لم يفعل ذلك بحرية ، لأن التحديد الذى تم حددته الأقلية البيضاء بمفردها مع مجلسها النيابي .

ومن جهة ثالثة فإن ٧٠٪ من السكان يزاولون نشاطات اقتصادية ليس لهم فيها أى خيار سوى الانخراط في نظام اليد العاملة المهاجرة لتوفير يد عاملة رخيصة للأقلية البيضاء .

ومن جهة رابعة استندت الحلقة الدراسية أيضاً إلى قرارت الأمم المتحدة وتعريف العدوان الصادر سنة ١٩٧٤ واعتراف المجتمع الدولي بحق شعب جنوب افريقيا — بصرف النظر عن العنصر أو اللون أو العقيدة — في ممارسة حق تقرير المصير .

وهكذا انتهت الحلقة إلى حق شعب جنوب افريقيا في تقرير مصيره[١] ولعل ما أنتهت إليه الحلقة الدراسية وما ساقته من حجج يعتبر محل نظر من جانبنا .

فمن زاوية سبق أن تناولنا حق تقرير المصير بصدد حقوق الأقليات في ظل الأمم المتحدة ، وانتهينا إلى أنه ليس للاقليات الوطنية الحق في تقرير المصير

(١) منشورات الأمم المتحدة الصادرة في نوفمبر سنة ١٩٨٤ — المرجع السابق ص ١٢ .

والانفصال عن الدول الأم . والمشكلة محل البحث في هذه الجزئية تنصب على حق الأغلبية في تقرير المصير قبل الأقلية المسيطرة في جنوب افريقيا .

ولعلنا منذ البداية نعلم أن حق تقرير المصير هو حق للشعوب مفاده أن يكون لكل شعب الحق في أن يحدد بحرية وضعه السياسي . وهو ما أكدته الحلقة الدراسية في رأيها سالف الذكر . وإن كنا نختلف معها فيما انتهت إليه من حق الأغلبية في جنوب افريقيا من استخدام حق تقرير المصير . ونحن في ذلك نساير ذات نهجنا الذي سرنا عليه بالنسبة لعدم تقرير هذا الحق للأقلية ، وحجتنا في ذلك هى بالضرورة ذات الحجج التى سقناها سلفاً وتمثل في عدم احقية مواطني الدولة سواء كانوا اغلبية أو أقلية في الانفصال عن الدولة الأم .. بحجة تقرير المصير إذ أن حق تقرير المصير وكما انتهينا لا تكون ممارسته الا قبل دولة محتملة أو مستعمرة ، والوضع في جنوب افريقيا جد محتلة إذ أن الأقلية البيضاء الحاكمة هى من مواطني الدولة وإن كان ذلك قد فرض بالأمر الواقع ، فالبديهي أن الأقلية البيضاء جزء لا يتجزأ من الكيان الكلى للدولة التى ينتمون إليها . والأمر بالضرورة طبيعي بالنسبة للأغلبية .

ويؤكد جانب من الفقه أن منظمة الوحدة الافريقية قد قبلت منذ انشائها الحدود الاستعمارية التى مزقت بطريقة تعسفية مجموعات تنتمي كل منها إلى سلالة واحدة أو جنس معين ووزعتها بين دولتين أو اكثر من دول القارة الافريقية باعتبارها أمراً واقعاً(١) . أى أن ما انتهى إليه الرأى سالف الذكر يفيد اقرار منظمة الوحدة الافريقية للأمر الواقع في جنوب افريقيا على الأقل من حيث شرعية وجود حكومة الأقلية البيضاء ، وهذا يفيد بلا أدنى شبهة في أن الأغلبية في جنوب افريقيا تواجه حكومة شرعية ، أما ما تقترفه هذه الحكومة من انتهاكات لحقوق الأغلبية على نحو ما سلف لا يخرج عن كونه اخلالا بحقوق الانسان بصفة عامة ومخالفة صارخة لقواعد القانون الدولي والمواثيق والاعلانات الدولية . ولا تستوجب هذه الانتهاكات في حد ذاتها

(١) الاستاذ الدكتور عصام الدين حواس – حقوق الشعوب في افريقيا – بحث مقدم لمؤتمر حقوق الشعوب – جامعة الزقازيق – ١٩٨٥ – ص ٤ .

استخدام الحق في تقرير المصير .

وتجدر الاشارة إلى أن ما انتهينا إليه قاصر على مفهوم محدد لحق تقرير المصير مفاده الانفصال عن الدولة الأم .

أما إذا اخذ حق تقرير المصير بمفهومه الواسع على معنى حق الأغلبية في تغيير النظام السياسي للدولة فإن هذا أمر مسلم به .

الفصـــل الثانـــي
الأقلية المسيحية في مصر

٢٩١ – الوحدة الطبيعية والتجانس البشري لمصر :

تعتبر مصر من أشد دول العالم تجانساً ، سواء كان ذلك التجانس تجانساً طبيعياً في البيئة المصرية من حيث الجغرافيا الطبيعية أو من حيث الوحدة الطبيعية فهذا التجانس واضح بين ، يؤدى تفاعلاته بصورة ملموسة ودقيقة تحت تأثير المناخ وتضاريس الموقع ، وبجانب هذا التجانس الطبيعي تتميز مصر دائماً ايضاً بالتجانس المادى من حيث التربة والرى والزراعة والمحاصيل ... وهكذا التجانس الطبيعي والمادى أدى بالضرورة إلى تجانس الشعب ، وإذا كنا قد أكدنا التجانس الطبيعي والمادى في مصر لنصل إلى السؤال الهام وهو « نحن المصريين » من نكون ؟ ما الأصل ... والعرق والنسب ومنذ متى ظهرالمصريون كشعب وكشعبة من البشر ؟ كيف يبدون اليوم شكلا وأين يقع الانسان المصرى فى العائلة البشرية ؟ أيبدى المصريون من التجانس البشري الجنس مثلما تبدو مصر من التجانس الطبيعي والمادى والحضاري وغير ذلك ؟

يقول الدكتور جمال حمدان في دراسته العميقة « دراسة في عبقرية المكان « شخصية مصر » (قد لا تكون مصر مهد الجنس البشري أو الموطن الأول للانسان بل أن من المسلم به أنها ليست كذلك . ولكن الانسان المصرى يعد بالتأكيد من اقدم سلالات الأرض .

فمن المحقق أن تعمير مصر بدأ مبكراً جد منذ وقت بالغ القدم ، يسبق فجر التاريخ المكتوب بمراحل سحيقة على أقل تقدير .

فالانسان ظهر على مسرح الحياة في هذا الجزء من العالم في عصر

البلايستويس أى في العصر المطير على الأقل)[1] .

وفي دراسة تحليلية جادة من وجهة نظرنا انتهى الدكتور جمال حمدان إلى وحدة الاصل لدى المصريين .

حيث يقول : « تلك اذن قصة الانسان المصرى وصورته كما تطورت حتى تبلورت في عصر الأسرات ومنذ ذلك الحين والتاريخ الجنسى المصرى ليس إلا عملية نمو وتجنيس داخلي وتطور تدريجي طبيعي خال من العقبات أو الهزات إلى درجة جعلته مضرب الأمثال .

يقول كون : « لابد أن تظل مصر القديمة ابرز مثال معروف في التاريخ حتى الآن لمنطقة معزولة طبيعياً أتيح فيها للأنواع الجنسية المحلية الأصيلة أن تمضى في طريقها لعدة آلاف من انسنين دون أن تتأثر اطلاقاً بالاتصالات الأجنبية[2] وفي النتيجة يضيف نفس الكاتب : « فإن التغيرات التى لحقت النمط الجنسى فى أى جزء من اوربا خلال السنوات الخمسمائة الأخيرة كانت أكبر منها فى مصر خلال خمسة آلاف ... » وفي نفس المعنى وربما بتأكيد أقوى يقرر « برودريك » :

« من الواضح طوال الستة آلاف سنة الأخيرة أو يزيد أنه لم يكن هناك أى تغيير ملحوظ في مظهر جمهرة المصريين ... فالبداريون وأهل النقادين ، ومصريو الأسرات والفلاحون الذين تراهم يعملون في الحقول اليوم ، كلهم من نفس النمط القاعدى – المتوسطى – وببساطه ومباشرة أكثر ، يعتبر كيث عن هذه الاستمرارية الجنسية « فالفلاحون الذين يؤلفون جسم الأمة اليوم هم النسل المباشر لفلاحي سنة ٣٣٠٠ ق.م » .

ويتحدث الدكتور جمال حمدان – تفصيلا – عن الوحدة السياسية لمصر فينتهي إلى **الوحدة الوطنية** بمنتهى التركيز والتحديد بقوله « إن تكن الوحدة الطبيعية أخص خصائص الوطن السياسي المصرى كقطعة من الأرض فإن

---

(١) د. جمال حمدان شخصية مصر دراسة في عبقرية المكان المجلد الثاني عالم الكتب – القاهرة ١٩٨١ ص ٢٥٥ وما بعدها .

(٢) كون نقلا عن ٥ د. جمال حمدان – المرجع السابق

الوحدة الوطنية هى بلا ريب أبرز ملامح المجتمع السياسي الذى أحتواه الوطن عبر العصور كقطعة من البشرية ، ومن جماع ومجموع هاتين الخاصتين بالدقة والضبط ... الوحدة الطبيعية والوحدة الوطنية جاءت وحدة مصر السياسية بلا زيادة أو نقصان » .

فمن الوحدة الاثنية إلى الوحدة الدينية إلى الوحدة اللغوية إلى الوحدة السيكولوجية وعلى هذا الترتيب نصل إلى متوالية تصاعدية أساسية وإلى هذه المتوالية جاء تطور الوحدة الوطنية[1] .

وبغير الوحدة اللغوية لا وحده لشعب في الحقيقة انها وحدة الفكر وبغير الوحدة الدينية قد تقاسي وحدة الشعب كثيراً ، انها وحدة القلب والاثنتان معا تؤلفان الوحدة الثقافية التى هى تراث التراب الوطنى وطابع الأمر المميز وكلها معا تصنع الوحدة السيكولوجية .

وإذا كانت الوحدة الاثنية أو الجنسية أى وحدة الدم والأصل لا تعد في نظر الكثيرين شرطا اساسياً أو حتمياً لوحدة الشعب أو للدولة السياسية – بل أن اشتراطها قد لا يرادف أو يخلق إلا الدولة العنصرية بكل شرورها وخطاياها ... وإن كان من المسلم به من الناحية الأخرى أن الفروق الحادة في العنصر داخل الدولة قد تسبب مشكلات سياسية أكثر حدة ، ومع هذا وذاك فإن مصر تملك من الوحدة الاثنية اقصى درجة يمكن أن تحوزها أو تحرزها دولة في مثل مساحتها وعددها وذلك دون سعى منها ودون أدنى شبهة من عنصرية ، فلقد كانت دائماً مجتمعاً سياسياً مفتوحاً متفتحاً لم يعرف كراهية الأجانب Xenophobia ولا عرف التعصب العرقي أو الحاجز اللوني ، ولعل مصر من البلاد المعدودة التى تمثل غير تمثيل تلك المقولة الأساسية في الجغرافيا السياسية من أن المواطنين في التحليل الأخير هم كل أولئك الذين يظلهم الوطن واندمجوا فيه وأقاموا به بصفة دائمة ، وإن وحدة الأمة إنما هى ميزة اضافية .وبُعد ثالث يدعم الوحدة الوطنية ويقوى النسيج السياسي

---

(١) انظر د. جمال حمدان – شخصية مصر – الجزء الثاني ص ٥١٧ .

للشعب وللدولة حيث يعنى المزيد من التجانس البشري الأساسي[1] .

وإذا كنا قد عرضنا للوحدة الطبيعية والمادية المميزة لمصر ووحدة الأصل المميزة لشعبها فإنه لابد وأن نعرض بالضرورة إلى الوحدة اللغوية لهذا الشعب تبياناً لمدى تكامل العناصر المكونة للشعب المصرى والتى توضح دون ما مصادره على المطلوب عدم وجود تفرقة أو تمييز بين عناصر الشعب من حيث الجنس أو اللغة أو الدين .

٢٩٢ – الوحدة اللغوية في مصر :

إذ كنا قد أطلنا الحديث عن التجانس الطبيعي والمادى والحضارى والسكاني والجنسى لمصر وانتهينا إلى الوحدة الوطنية فإنما هذا الحديث ليكون مدخلا لحديثنا عن الاقلية المسيحية وقبل الحديث عن الاقلية المسيحية فنتحدث عن الوحدة اللغوية ، ولا تزيد الاقليات اللغوية والدينية اليوم في مصر عن المليونين ونصف المليون ، فحسب تعداد عام ١٩٧٦ لا تتجاوز نسبة حوالى ٧٪ (٣ ملايين من ٤٣ مليون) فإذا عرفنا أن الدولة التى لا تتجاوز فيها الأقليات نسبة ٢٠٪ تعد في عرف الجغرافيا السياسية دولة سليمة جيوبولستيكيا متجانسة متماسكة وطنياً ، أدركنا مدى قوة الوحدة الثقافية فالوطنية في مصر حتى من الناحية العددية البحتة وحدها ، بمعنى أن مصر لا تعرف الأقليات بالمفهوم الواسع للكلمة والتى اسلفنا الحديث عنها في الباب التمهيدي . فإذا بدأنا بالجانب اللغوي فسنجد تجانساً كاملاً كأكمل ما في العالم العربي بل هو مطلق في الواقع ، فرغم بعض الجيوب المحلية التى تتحدث لغة خلاف العربية والتى لا وزن لها عددياً أو سياسياً من الناحية العملية فإن مصر لا تعرف الأقليات اللغوية على الاطلاق ، وفضلا عن وحدة اللغة تمتاز مصر ايضاً بوحدة اللهجة ، كذلك فإن مصر لا تعرف شيئاً كاللهجات الطبقية أو كالتى تعرفها انجلترا فمن يعرف هذه الدولة يبين له إلى أى مدى

(١) د. جمال حمدان – المرجع السابق – وانظر أيضاً في تأثير العامل الديني والعرق والسلالة الاستاذ الدكتور عمر الفاروق سيد رجب – الجغرافيا السياسية مطابع مجموعة شركات الهلال سنة ١٩٨٥ ، ١٩٨٦ ص ١٠٢ وما بعدها .

تتباين اللهجات المحلية والاقليمية فضلا عن الاجتماعية والطبقية .

أما ما يمكن أن يسمى تجاوزا بالاقليات اللغوية فلا يعدو منطقتين أو ثلاث « كبلاد النوبة وعرب سيناء البدوية وواحة سيوه » .
ومن الملاحظ أنها جميعها وإن مثلت جيوبا محلية واضحة إلا أنها كأقليات لغوية تقع على أقصى هوامش المعمور والرقع السياسية[1] .

ويؤكد جانب من الفقه المصرى عدم وجود اقليات لغوية بمصر بقوله « قد يوجد في اقصى الجنوب في مصر وفي الشلال والنوبة وبعض قرى اسوان بعض القبائل التى يتكلم افرادها بلهجة خاصة ، إلى جانب اللغة العربية ، إلا أن هؤلاء لا يعدون اقلية لغوية فهم جميعاً يعرفون العربية كسائر المواطنين يفهمونها ويتكلمون بها ، ولغاتهم الخاصة ليست سوى لغات مشافهة ليست لها اصول أو كتابات أو آداب »[2] .

ويؤكد ايضاً هذا الاتجاه اتجاه آخر من الفقه مقررا أن « النوبة المصرية تميل كثيراً للمحافظة على تاريخها وتراثها ولهجتها ، دون أن يؤدى بهما ذلك إلى العزلة »[3] .

٢٩٣ – المسيحيون في مصر :

من المسلم به أن بمصر العديد من المواطنين الذين يدينون بديانات مختلفة عن الدين الاسلامي دين الغالبية من المصريين إلا أننا سوف نلقى الضوء على

= د. جمال حمدان – المرجع السابق – ص ٥٠٩ ، وراجع ايضاً دور اللغة في تماسك الدولة وقوتها الاستاذ الدكتور عمر الفاروق – الجغرافيا السياسية المرجع السابق ص ٩٤ .

(١) تبلغ عدد النوبيين نحو ١٠٠٠٠٠ على أقصى تقدير أى اقل من مدينة مصرية متوسطة أو صغيرة الحجم ويرى البعض أنه من الخطأ اعتبارهم أقلية بالمعنى المفهوم الذى سبق أن أوضحناه في تعريفنا المختار للاقليات ، وإذا كانت لهم لغة خاصة فهى لسان داخلي يجمعون بينه وبين العربية فهم مزدوجوا اللسان جميعاً : بينما استعارت النوبية من العربية ثلث مفرداتها . أنظر د. جمال حمدان – المرجع السابق – ص ٥٠٩ وما بعدها .

(٢) الاستاذ الدكتور مصطفى ابو زيد فهمى – النظرية العامة للقومية العربية المكتب الشرقي للنشر والتوزيع – بيروت – لبنان – سنة ١٩٦٩ ص ١٢٦ .

(٣) أ.د. عمر الفاروق سيد رجب – الجغرافيا السياسية – المرجع السابق ص ١٢٨ .

الأقلية المسيحية فقط باعتبارها الأقلية الأكثر شيوعاً عن غيرها من الديانات الاخرى .

ومما لاشك فيه أن في مصر درجة عالية من الانصهار والاندماج القومى وتاريخ متميز في الوحدة الوطنية بين عنصري الشعب المصرى مسلمين ومسيحيين[١] .

وجدير بالذكر أنه منذ القرن الخامس الميلادى لعبت الكنيسة المصرية في ظل القديس سوريال بطريارك الاسكندرية دوراً هاماً في المجالات التى شغلت الكنيسة وقتئذ[٢] ، – وفي عام ٤٥١ ميلادية اثيرت مسألة طبيعة المسيح في المجمع المسكوني حيث دافعت الكنيسة المصرية تحت زعامة القديس سوريال عن الفيزيائية الواحدة المجسده لكلمة الله ، معطية لتعبير « الفزيائي ز » معناه الأول الاساسي الطبيعة بينما اعتنق الكرسى الاسقفى بالقسطنطينية العقيدة التى اعلنها القديس « ليو بابا روما أن «الله الحقيقي ولد بالطبيعة الكاملة والمثالية لانسان طبيعي مثالي في طبيعته الخاصة وألوهيته « ومثال في طبيعتنا البشرية الانسانية[٣] . وكان الانشقاق بين الكنيسة المصرية والكنيسة اليونانية واللاتينية وقتئذ كاملا ، إذ تمسكت الكنيسة

---

(١) نشأ تعبير القبطى من الكلمة العربية قبط التي هى بدورها مجرد مصطلح مختصر للكلمة اليونانية ايجيبتوس (المصرى) Egyptions والكنيسة القبطية نعنى الكنيسة القبطية التى ترجع نشأتها إليالقديس مارك المبشر St. Mark the Evean yelist في الاسكندرية الذى استشهد في ٢٥ ابريل سنة ٦٣ ميلادية وحتى عصر البطاريارك ديمتريوس سنة ١٨٩م . ولانكاد نعرف عن أولئك الذين شغلوا عرش القديس مارك سوى اسماءهم .
أنظـــر :

O.H.Khs. Burmester, The Egyptian Coptic Church, Cairo, 1967, P. 1.

(٢) ، (٣) O.H. Khs. Burmester : op.cit. P. 3, P. 4.

وحول الخلاف بين الكنيسة البيزنطية والكنيسة المصرية في طبيعة المسيح انظر : الاستاذ محمد حسنين هيكل – خريف الغضب – شركة المطبوعات للتوزيع والنشر بيروت لبنان – الطبعة التاسعة سنة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥ ميلادية ص ٣١١ ، ٣١٢ وأنظر الاستاذ/ حامد سليمان – من القبطية إلى الاسلام – قصة فتح مصر – المكتب العربي للمعارف – بالقاهرة – سنة ١٩٨٨ ص ٢٢ وما بعدها .

المصرية بتعالمي القديس سوريال فيما يتعلق بطبيعة يسوع المسيح[٣] الواحدة أى حلول الاله في الرجل بينما تقول كنيسة بيزنطة بطبيعتين للمسيح رجل واله[٤] .

---

(٣) مما يذكر أنه قبل دخول الاسلام مصر كان مسيحو مصر ينقسمون إلى مسيحيين متنافسين هما اليعاقبة أو الأقباط – والسلطانية أو الملكية – وقد نشأ هذا الانقسام عن الخلافات التى ثارت بين المسيحيين منذ القرن الأول حول طبيعة المسيح وقد أدت تلك الخلافة إلى عقد عدة مجامع دينية Symods وفي سنة ٤٥٢ دعى المجمع الرابع في خلقدونيه بسبب قول (ديسقورس Discoras بطريك الاسكندرية أن المسيح جوهر من جوهرين) وأقنوم من اقنومين ، وطبيعه من طبيعتين ، ومشيئة من مشيئتين وكان لهذا المذهب اتباع كثيرون في مصر ، وقد انتهت قرارات مجمع خلقدونية إلى عزل ديسقورس ونفيه وتخريج مذهب عام وعامل وهو المذهب الملكى أو المركاني أو الملكاني نسبة إلى الامبراطور (مرقياتوس) أو « مركان » الذى عاد إلى مجمع خلقدونية ، وقد أحدثت قرارات هذا المجمع ثورة دينية في مصر كان نتاجها الكنيسة اليعقوبية نسبة إلى يعقوب أحد زعماءها وهو يعقوب البرادعي ، أو المونوفيزيتية « نسبة إلى الطبيعة الواحدة للمسيح . لمزيد من التفصيل راجع : المقريزي – السلوك لمعرفة دول الملوك – حاشية الدكتور محمد مصطفى زيادة جـ ١ قسم ثالث – القاهرة – طـ ١٩٨٥ – ص ٩١٢ .

وأنظر ايضاً د. قاسم عبده قاسم – أهل الذمة في مصر العصور الوسطى .

المرجع السابق ص ٣٤ .

ومن ذلك نخلص إلى أنه قد ظهرت في هذه الآونة مجموعتان من البابلوات وبطاركة الاسكندرية احداهما تمثل الكنيسة المصرية القائلة أن للمسيح طبيعة واحدة والاخرى وهى الارثوذكية في مصر والتى تقلصت بعد الفتح الاسلامي لمصر إلى كنيسة غير ذات أهمية وكان بطاركتها يقيمون في القسطنطينية ويمثلهم في مصر البطريرك فيكارو .

أنظر في ذلك H.I. Bell, Egypt from Alexander the great to the Arab Conquest, Oxfor, 1948. P. 115.

نقلا عن الدكتور مصطفى الفقى – الاقباط في السياسة المصرية – دار الشرق – جـ ٢ سنة ١٩٨٨ ص ٢٠ ولمزيد من التفصيل انظر : زكى شنودة – تاريخ الاقباط جـ ١ طـ ١ دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع سنة ١٩٦٤ ص ١١٥ وما بعدها .

(١) الامام محمد ابو زهرة – محاضرات في النصرانية – الناشر حسن حسنى المنياوي طبعة ثانية سنة ١٩٤٩ ص ١٣٧ وما بعدها .

إذ يقرر في هذا العدد : « أن بطاركة الاسكندرية يمثلون فلسفة مدرسة الاسكندرية في مذهبها الاسكندراني أكثر من تمثيلهم لمسيحية المسيح .

وأنظ أيضاً : المستشار محمد عزت اسماعيل الطهطاوي – النصرانية والاسلام – دار الانصار القاهرة ص ٢٦٤ .

ومنذ ذلك الوقت وحتى الفتح الاسلامي لمصر كانت البلاد مسرحا لمذابح دموية ونزاع واضطهاد نتيجة لطغيان اباطرة القسطنطينية في محاولة منهم لفرض النظرية اللاهوتية الخاصة بالمجمع المسكوني وفرضها بالقوة على المتمسكين بأن المسيح طبيعة واحدة بهدف أن يضمنوا بذلك وحدة الامبراطورية وبقصد استمالة المسيحين المصريين واسترضائهم أقدم الامبراطور هيرالكيوس في سنة ٦٣١م . على تعيين سايروس ليكون بطريرك الاسكندرية وكان سايروس قد اعتنق مبدأ التوحيد وامن به ، ولكنه عندما أخفق في استمالة مسيحي مصر قام بحملة ضارية ووسائل اضطهاد كان لها أبلغ الأثر في وحدة الامبراطورية[١] .

٢٩٤ – الفتح الاسلامي لمصر :

في عام ٦٤٠ ميلادية فتح عمرو بن العاص مصر والحق الهزيمة بقوات الامبراطورية في معركة هليوبوليس وفي السنة التالية استسلمت قلعة بال وجلت قوات الامبراطورية عن الاسكندرية في ١٧ سبتمبر سنة ٦٤٢م[٢] بعد عقد معاهدة مع المسلمين . ورغم اختلاف الآراء حول فتح مصر أكان صلحاً أم عنوة فالواقع أن المصريين قد عوملوا على أساس أن بلادهم فتحت صلحاً بما في ذلك الاسكندرية التى نقضت معاهدة الصلح الأولى وبعض القرى القريبة منها التى حاربت المسلمين وكان ذلك في عهد الخليفة العظيم عمر بن الخطاب[٣] . فعن عمرو بن العاص عن عمر بن الخطاب قال « قال

(١) د. مصطفى الفقى – المرجع السابق – ص ٢٣ ، الاستاذ محمد حسنين هيكل المرجع السابق ص ٣١١ ، ٣١٢ .

(٢) د. مصطفى الفقى – المرجع السابق – ص ٢١ وما بعدها .

(٣) البلازرى – فتوح البلدان – المرجع السابق – من ٢١٥ إلى ص ٢٢٠ .
والاستاذ محمد حسنين هيكل – المرجع السابق ص ٣١٤ حيث يقرر في هذا العدد اجماع المؤرخين على أن اقباط مصر استقبلوا الفاتحين العرب باعتبارهم مخلصين من طغيان كانوا يريدون التحرر من اغلاله وقد زاد اقباط مصر طمأنينة عندما سمعوا خطاب عمرو بن العاص سنة ٦٤٤ يوم الجمعة الحزينة « اذهبوا بعون الله فازرعوا الأرض وكلوا من خيراتها ولبنها وقطعانها وصيدها واطعموا جيادكم وحافظوا عليها فهى عدتكم ضد العدو وبها تنتصرون وتغنمون واحفظوا عليها عهد جيرانكم الأقباط .
=

رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا فتح الله عليكم مصر .. فاتخذوا فيها جندا كثيفاً ، فذلك الجند خير أجناد الأرض ، فقال له أبو بكر ولم يا رسول الله قال لأنهم وأزواجهم في رباط إلى يوم القيامة أى في صلة دائمة بالله ... إلى يوم القيامة » .

وفي حديث آخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا فتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً » وكثير من الأحاديث الأخرى التى تبين مدى ما أوصى به الرسول صلى الله عليه وسلم بمعاملة أقباط مصر .

ومنذ الفتح الاسلامي ويتكون شعبها من عنصرين أساسيين هما المسلمون والاقباط ويشكل الأفيرون في مصر اقلية ثابتة النسبة تقريباً ، كما كانت محدودة الحجم عموماً ، كانت اقلية ضئيلة Mini-Minority إن صح التعبير[1] .

= أن امير المؤمنين عمر قال لى أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أن الله سيفتح عليكم مصر بعدى فاحفظوا عهد اقباطها فهم اهلكم وهم في حمايتكم » .
وأنظر ايضا في هذا العدد : د. شكرى فيصل – المجتمعات الاسلامية في القرون الأولى – طبعة ثالثة – دار العلم للملايين – بيروت لبنان سنة ١٩٧٣ ص ١١٩ ، ص ١٢٠ .

(١) ففى أيام الحملة الفرنسية قدر عددها بنحو ١٥٠ الفا من مجموع السكان البالغ عددهم حينئذ نحو ٢,٥ مليون أى يعادل نحو ٦٪ تقريباً .
وفى سنة ١٨٦٨ قدر Murry عدد الاقباط في القاهرة وحدها بنحو ٦٠,٠٠٠ في وقت لم يزد تعداد العاصمة كلها ٢٤٠,٠٠٠ أى بنسبة الربع وهى نسبة (لا تكاد تصدق) كما يعلن بيروت ولذا فهو تقرير خاطىء مبالغ فيه بوضوح ، وفي سنة ١٨٧٧ قدر عدد الأقباط بنحو ٥٠٠,٠٠٠ أى أكثر من ثلاثة أمثاله أيام الحفلة وكما يقول الدكتور جمال حمدان – أى أنه تقدير مبالغ فيه هو الآخر وبعيد عن الدقة بدليل أن عددهم في تعداد عام ١٩٠٧ مثلا بلغ ٧٠٦,٣٠٠ فقط ومنذ أن انتظمت التعدادات البشرية ، تبدو نسبة المسيحين في مصر وقد ارتفعت باطراد حتى الاربعينات ثم أخذت تنخفض لتستقر على ما كانت عليه تقريباً ايام الحملة الفرنسية (٦٪) ناهيك عن زيادة نسبيهم عن ذلك بدخول الجاليات الاوربية من المسيحين في مصر التى بلغت نسبيهم من نسبة المسيحين في مصر عام ١٩١٧ ٨١,٤٪ إلا أن هذه الزيادة اخذت في الانخفاض نتيجة الخروج الاوربي من مصر .
أما نسبة الاقباط المصريين الوطنيين نفسها فلم تكن تتغير تغيرا محسوسا . ويمكن القول أن نسبة الاقباط في مصر ١ : ١٦ من المسلمين أو ١ : ١٥ من المسلمين المصريين وفي الستينات بلغت نسبيهم في مصر ٦,٦٪ من مجموع السكان . =

ويبلغ تعدادها الرسمى فى مصر الآن (٢ مليون و ٨٣٠ الف نسمة)[٢] .

وقد التزم عمرو بن العاص (فاتح مصر في عهد عمر بن الخطاب) بمبدأ حرية العقيدة بدقة ، فكانت العدالة تميز سلوكه تجاه أهل الذمة جميعاً ، ويرى البعض أن أحوال القبط آنذاك كانت خير منها تحت حكم البيزنطيين[١] ، وقد أعطى عمرو بن العاص للمقوقس مساحة من بركة الحبش لتكون جبانه للقبط – وفي السنوات التالية سمح لهم ببناء الكنائس فقد بنيت كنيسة مار مرقص بالاسكندرية بين عامي ٣٩ – ٥٠ هـ ، كما بنيت أول كنيسة بالفسطاط في حارة الروم ولاية (مسلم ابن مخلد) (٤٧ – ٦٨هـ[٣]) .

ويذكر ساويرس بن المقفع أن في عهد الخليفة العباسى (المعتز) أرسل بطريرك الاسكندرية شنودة (وهو البطريرك الخامس والخمسون من بطاركة

= لمزيد من التفصيل انظر – الدكتور جمال حمدان – المرجع السابق – ص ٥١٤ حول تعداد الاقباط وتوزيعهم الجغرافي بين محافظات مصر .

(٢) تشير نتائج تعداد سنة ١٩٨٧ شهر ابريل الصادر عن الجهاز المركزى للتعبئة والاحصاء جدول رقم ٤ ص ١٣ أن عددهم مليونان و ٨٣٠ الف نسمة . وأشار إلى هذا التعداد ايضاً الاستاذ فهمى هويدى فى مقال له بعنوان الفتنة الصغرى منشور بجريدة الأهرام القاهرة الصادرة في ١٩٨٧/١٠/٢٠ ص ٧ .

(١) تريتون – أهل الذمة في الاسلام – ترجمة الدكتور حسن حبشى – ص ٤١ مشار اليه في د. قاسم عبده قاسم – أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى – المرجع السابق – ص ٣٢ – راجع ايضا سوء معاملة البيزنطيين لمسيحي مصر – حامد سليمان المرجع السابق ص ١٠ .

(٣) انظر – تقى الدين أحمد بن على المقريزي – الشهير بالمقريزي – المواعظ والاعتبارات بذكر الحفظ والآثار – القاهرة – بولاق – ١٢٧٠هـ جـ ١ – ص ٢٤ جـ ٢ – ص ٤٩٢ وأنظر في حقوقهم في بناء الكنائس ص   من هذه الرسالة .

– وجلي بالبيان أنه قد صدر في عام ١٩٨٨ القرارين الجمهوريين رقمي ٥١٩ ، ٥٢٠ الاول بالترخيص لطائفة الأقباط الانجليين ببناء كنيسة « الله » الكائنة ١٥ ش أحمد قمحة باب شرقي اسكندرية وقد صدر هذا القرار في ١٩٨٨/١٢/١٤ وتضمن القرار الثاني الترخيص لطائفة الأقباط الارثوذكس ببناء كنيسة « مارجرجس » بشارع زاهر بيومى رقم ٣٥ الحضرة – باب شرقي اسكندرية وقد صدر هذا القرار بذات التاريخ . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى ما يتمتع به المسيحيون في مصر من حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية وبناء الكنائس منذ فجر التاريخ وحتى لحظة كتابة هذه السطور .

الاسكندرية إلى الخليفة في بغداد بعض الرهبان يشكون من يهدم بعض الكنائس بفعل أحمد بن المدبر عامل الخراج فأمر الخليفة باعادة بنائها[1] ، ونفذ هذا الأمر في عهد الخليفة المستعين بالله الذى تلى المعتز بعد أن وافاه الأجل مما يدل على مدى تسامح المسلمين مع المسيحيين في تلك الآونة .

٢٩٥ - المسيحيون في مصر والوحدة الوطنية :

لا يخفى عن الفطنة أن الأقباط في مصر تمتعوا عبر العصور الفائتة - ولا يزالون - بكافة الحقوق والالتزامات التى يتمتع بها غالبية الشعب المصرى من المسلمين وتتمثل هذه الحقوق في استخدامهم لغيهم القبطية في الوثائق الرسمية وكتابة تاريخهم وممارسة شعائرهم الدينية بها . فضلا عن تمتعهم بحق تولى الوظائف العامة في الدولة وامتلاكهم الأراضى ملكية خاصة وتمثيلهم في المجالس البرلمانية والشعبية وإنخراطهم في صفوف القوات المسلحة جنبا إلى جنب مع اخوانهم المسلمين ، وإذا كنا قد تناولنا بعض هذه الحقوق التى يتمتع بها أهل الذمة في الدولة الاسلامية على وجه العموم ، فإنه لا يخفى على الفطنة أن عرضنا السابق كان لأهل الذمة عامة في الدولة الاسلامية أما في هذا الجزء فإننا نحصر الضوء على الاقباط المصريين في داخل الدولة المصرية مما يبن معه انتفاء شبهة التكرار في البحث ، ومن ثم نعرض لدلائل الوحدة الوطنية بين المسيحيين والمسلمين في مصر من حرية استخدامهم لغتهم القبطية وامتلاكهم الأراضى وتمتعهم بتولى الوظائف العامة وممارسيهم الحياة العامة على النحو التالى :

٢٩٦ - استخدام المسيحيين لغتهم القبطية :

مما هو جدير بالذكر أنه غداة الفتح الاسلامى لمصر سمح المسلمون للمسيحيين باستخدام لغتهم القبطية لأول مرة في الوثائق القانونية ، وهو ما

---

(١) ساويرس بن المقفع تاريخ بطاركة كنيسة الاسكندرية - مجلد ٢ جـ ١ - نشرة يس عبد المسيح ، اسولد برمستد - القاهرة سنة ١٩٤٣م ص ٣٢ ، ٣٣

لم تسمح به الحكومة البيزنطية كما تدل عليه الشواهد اللهم إلا في أواخر العهد البيزنطى، وفي نطاق ضيق للغاية فيما يتعلق بالقانون الخاص فقط، ولم تكن اللغة القبطية مستعملة كلغة رسمية عند الفتح الاسلامي ، بل أن الصلوات في الكنائس كانت تقرأ باليونانية وتشرح بالقبطية ، وكانت اليونانية لغة الوثائق والادارة منذ العصر البطلمى حتى دخول الاسلام واستمر الحال كذلك حتى اصبحت العربية هى اللغة الرسمية في عهد عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٥هـ - ٦٨٤ - ٧٠٥م) إلا أن القبطية ظلت تستعمل إلى جانبها حتى العصر العباسى حين اصبحت العربية بمفردها لغة الوثائق الرسمية(١) والقانونية وكثيراً ما يجد الباحث وثائق مدونة باللغات الثلاث (العربية - اليونانية - القبطية) ترجع إلى القرنين الأول والثاني الهجريين كما تؤكد أوراق البردى هذه الحقيقة(٢) .

ومما يدل على استخدام اللغة القبطية أنه قد ظهرت أولى مؤلفات القبط باللغة العربية في أواخر القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) سواء في الموضوعات الدينية أو التاريخ فقد كتب سعيد بن البطريق تاريخه المعروف باللغة العربية وهو من أقدم تواريخ النصرانية - وله مؤلفات في الرد على النساطرة واليعاقبة(٣) .

٢٩٧ - علاقة المسيحيين بالجهاز الادارى والسياسي للدولة :

جلي بالبيان أن علاقة المسيحيين بالجهاز الادارى والسياسي للدولة في

---

(١) راجع الاستاذ محمد حسنين هيكل - خريف الغضب المرجع السابق ص ٣١٥ .

(٢) لمزيد من التفصيل حول استخدام اللغات الثلاث في الوثائق راجع :

د. قاسم عبده قاسم - أهل الذمة في مصر العصور الوسطى - المرجع السابق ص ٣١ وقد اعتمد في ذلك على « أ » أودولف جروهمان - أوراق البردى العربية بدار الكتب المصرية نقلها إلى العربية بالاشتراك مع مؤلفها د. حسن ابراهيم حسن - عبد الحميد حسن - دار الكتب - ١٩٣٤ .

(ب) دكتوره سيده كاشف مصر في عهد الولاه - القاهرة ١٩٥٠ سلسلة الالف كتاب ص ١٤١ .

(٣) لويس شيخو - « المخطوطات العربية للكتبة النصرانية » - بيروت - ١٩٢٤م ص ٤

مصر الاسلامية تفصح عن مدى التسامح الذى لاقاه المسيحيون في مصر منذ الفتح الاسلامي ، فقد أبقى عمرو بن العاص على حالة الجهاز الادارى فى الدولة والذى كان يشغله البيزنطيون والمسيحيون بل وأحل المسيحيون محل البعض الآخر . ومن ثم اصبح المسيحيون بصفة خاصة متمرسون في الشئون المالية والادارية مما جعلهم يتولوا مناصب عديدة في السلك الادارى للدولة ، بل أن منهم من تولى مناصب هامة مما يقطع وبلا أدنى شبهة أن صليهم بقيادات الدولة وسلطايها كانت طيبة على نحو ما بيناه في تمتع أهل الذمة بتولى الوظائف العامة في الدولة الاسلامية بصفة عامة عبر العصور[1] .

وفي عهد الدولة الطولونية (٥٤ - ٢٩٢هـ - ٨٦٨ - ٩٠٥م)[2] نستطيع أن نقول أن الاقباط في مصر لم يعاملوا معاملة أقل من التى عوملوا بها منذ الفتح الاسلامى وهو ما تؤكده الوثائق والمصادر فقد عملوا في الادارة والطب والهندسة وغيرها من الأعمال ، وبرع بعضهم حتى حاز شهرة واسعة فقد استخدم احمد بن طولون مهندساً قبطياً في بناء عين ، ثم استخدمه في بناء مسجده وكافاه بعد أن اتم بناءه بمبلغ من المال ، كما استخدم احمد بن طولون عددا من الأطباء النصارى[3] ، وبعد سقوط الدولة الطولونية تولى الخلنجى حكم مصر وعين لنفسه وزيراً نصرانياً وقلده الخراج[3] ثم سقط الخلنجي وتولى بعده الثوشرى الذى استخدم بعض الموظفين النصارى[4] سارت حياة المسيحيين في مصر سيرها الطبيعية في

---

(١) انظر ص ٣١٨ وما بعدها من هذه الرسالة وانظر ايضاً د. قاسم عبده قاسم المرجع السابق - ص ٤٠ .

(٢) ، (٣) وفد أحمد بن طولون إلى مصر نائباً عن « باكباك » التركى الذى ولى اخضاعها من قبل الخلافة العباسية واستغل ابن طولون ضعف الخلافة العباسية في بغداد فاستقل بمصر وأسس الدولة الطولونية التى حكمت مصر ما يقرب من ثمانين عاماً لمزيد من التفصيل راجع : أبو محمد عبد الله بن محمد المدنى البلدى - الشهير بالبلدى - سيرة أحمد بن طولون - تحقيق محمد كرد على - دمشق - سنة ١٩٣٩ م ص ١٦١ ، ١٦٤ ، ص ١٨١ ص ١٨٣ .

(٣) ، (٤) راجع ابن تغرى بردى - جمال الدين ابو المحاسن يوسف بن تغرى بردى الابابكي - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - طبعة دار الكتب ص حتى جـ ١٢ ، جـ ١٣ تحقيق محمد فهيم شلتوت جـ ١٥ تحقيق ابراهيم طوقان طبعة كاليفورنيا تحقيق جـ ٣ ص ١٤٧ ، ١٥٠ .

مشاركيهم في الحياة العامة واحتفلوا باعيادهم وشاركهم المسلمون في الاحتفال بعيد الغطاس الذى وصف بأنه كان احتفالاً رائعاً على صفحة نهر النيل العظيم شارك فيه المصريون جميعاً بمختلف دياناتهم[١] .

وفي عصر الدولة الفاطمية (٣٥٨ - ٥٦٤هـ - ٩٦٩ - ١١٧١م) تغيرت أحوال المسيحيين تغيرا ملحوظاً فقد ساهموا في الشئون الادارية والاقتصادية والسياسية بشكل لم يحدث في أى فترة أخرى - وبعيدا عن ظاهرة الاضطهادات الموقتة التى حدثت ابان الحاكم بأمر الله - الذى عرف بشذوذ تصرفاته[٢] فإن العصر الفاطمي يجب أن يؤخذ - وبحق - على أنه العصر الذهبي لأهل الذمة عموماً .

فقد تقلد بعض النصارى أرقى المناصب المالية والادارية في الدولة الفاطمية ولعل أشهرهم على الاطلاق يعقوب بن كلس الذى اسلم بعد ذلك أيام كافور فقد قلده المعز لدين الله الفاطمي الخراج « ووجوه الأموال جميعها والى والسواحل والاعشار والجوالى والاحباس وجميع ما يضاف إلى ذلك وما يطوى فى مصر وسائل الأعمال[٣] ثم اصبح يعقوب بعد ذلك أول وزير للدولة الفاطمية في عهد العزيز .

بل بلغ نفوذ النصارى أيضاً في عهد الفاطميين حدا جعلهم يستغلون نفوذهم وأساءوا إلى المسلمين مما جعلهم يضجون بالشكوى ، ولعل ما يؤكد هذا القول ما كتبته امرأة إلى العزيز « بالذى أعز اليهود بمنشآ والنصارى بابن نسطورس وأذل المسلمين بك ألا قضيت امرى » . وهو قول إن دل على شيء فإنما يدل على مدى ما تمتع به المسيحيون من نفوذ وسطوة تمثلت في ابن نسطورس النصراني الذى تولى مقاليد الامور ومعه منشآ اليهودى عقب وفاة الوزير يعقوب بن كلس[٤] .

---

(١) المقريزي - المرجع السابق - جـ ١ ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

(٢) د. قاسم عبده قاسم - المرجع السابق ص٥١ .

(٣) المقريزي - الفاظ الحنف باخبار الأئمة الفاطمية الخلف « نشرة د. محمد جمال الدين الشيال - القاهرة سنة ١٩٤٨ ص ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٤) ومما يذكر أنه قد اجرى تحقيق بهذا الشأن اسفر عن صحة الشكاية وقبض على ابن نسطورس =

وفي عهد الدولة الفاطمية الثانية (٤٦٨ - ٦٤٨هـ - ١٠٧٤ - ١٢٥٠م) تمتع المسيحيون في مصر ، وكان عددهم وقتئذ كبيراً نوعاً ما بحقوق جمة وتقلدوا أرقى المناصب في الدولة وأعلاها فلأول مرة فى تاريخ مصر الاسلامية يسند أحد خلفاء العصر الفاطمي الثاني منصب وزير التفويش إلى ذمى مسيحي هو بهرام الأرمنى النصراني[٣] ، فهو أول وزير نصراني يتقلد منصب وزارة التفويض في مصر الفاطمية .

ولقد شهدت فترة حكم الفاطميين الثانية مقدم الصليبيين إلى الشرق وقيام الحرب الصليبية وسقوط عدد من مدن الشام في أيديهم وإستيلائهم على مدينة بيت المقدس التى كانت تحت حكم الفاطميين سنة ٤٩٢هـ ، سنة ١٠٤٤م وقتلهم عشرات الألوف من المسلمين في الشام وفلسطين ، وإنتهاكهم حرمات المقدسات الاسلامية في القدس وفي البلاد التى استولوا عليها مما كان له ابلغ الأثر في احداث هزات عنيفة في العالم الاسلامي أثارت مشاعر المسلمين . بيد أن الخليفة المستعلى بالله سنة ٤٩٥هـ ، ١١٠١م لم يسىء معاملة أهل الذمة من المسيحيين أو غيرهم بل اشيهر عنه تاريخيا أنه كان حسن الطريقة جميل السيرة في كافة الأجناد وسائر الرعية[٢] » ، وكان وزيره الأفضل شاهنشاه بن بدر الجمالي الذى استبد بالسلطة وقتئذ يسير على نفس النهج ، فتثنى الكتب التاريخية على الوزير الأفضل وتصفه بالعدل وحسن السيرة في الرعية وفي عهده تقلد النصارى الذين أثنوا عليه أرقى وظائف الدولة والدواوين المركزية » مشروع الادارة في الأقاليم[٣] وبجانب هذا

ومنشا وصودر وأعقب ذلك قرار بطرد الموظفين من أهل الذمة ولكن الامور ما لبثت أن عادت سيرتها الاولى حين عفا الخليفة عن ابن نسطورس وولاه الوزاره بفضل تدخل زوجته المسيحية .

وراجع في ذلك - د. قاسم عبده قاسم - المرجع السابق - ص ٥٢ .

(١) انظر المقريزي - اتعاظ الحنفا - المرجع السابق - جـ ٣ ص ١٥٦ والدكتور سلام شافعي محمود سلام - أهل الذمة في مصر - المرجع السابق ص ٤٩ .
وراجع ص ٣١٨ من هذه الرسالة وما بعدها .

(٢) د. سلام شافعي محمود سلام - أهل الذمة في مصر - المرجع السابق ص ٢٥ .

(٣) ساويرس بن المقفع (أسقف الأسمونيين) تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية - المعروف بسير البيعة المقدسة - المجلد الثالث - الجزء الثالث - تحقيق يس عبد المسيح وعزيز سوريال - القاهرة سنة ١٩٥٩ ص ٣ .

الوزير العادل نجد من مشاهير الكتاب النصارى الشيخ ابو الفضل المعروف بابن الأسقف فقد تقلد وظيفة كاتب سره والموقع عنه في الاموال والرجال ومتولى ديوان المجلس والنظر في جميع دواوين الاستيفاء على جميع أعمال المملكة[1] وفي عهد الآمر تغلغل نفوذ المسيحيين في وحدات الجيش وصار لهم قوة ونفوذ .لايستهان بهما ووجدت قوات أرمنية مسيحية تولى قياديها بهرام النصراني (زنان الأرمنى) . الذى اشترك بهذه القوات سنة ٥١٧هـ في إخماد ثورة اللواتيين في الصعيد الأدني[2] .

وفي عهد الخليفة الحافظ لدين الله (٥٤٤هـ ١١٤٩م) استغل نفوذ النصارى بصورة واضحة لم يسبق لها مثيل في مصر حيث استوزر الحافظ بهرام الأرمنى النصراني الذى تقلد وزارة التفويض سنة ٥٢٩هـ ، وفي ظل وزارة بهرام استشرى نفوذ الأرمن النصارى فى الجيش وزاد عددهم حتى بلغ عشرين الفا موضوعة عنهم الجزية[3] ، ومما هو جدير بالذكر أن نصارى مصر في تلك الفترة سيطروا على معظم دواوين الحكومة وإداراتها وهو ما عبر عنه أحد المؤرخين القبطيين شاهد عصره أنه كان منهم النظار والمشارفين في جميع أرض مصر قبليها وبحريها ، وثغورها كما صار لهم نفاذ كلمة ... وكل تصرف جليل من الدواوين الكبار التى للخليفة والوزراء في أيديهم[4] .

وحرى بالبيان أن الخليفة الحافظ وقف موقفاً غاية في التسامح مع الوزير بهرام النصراني بعد خلعه وفروا إلى الصعيد ليقيم هناك ، فقد منحه الأمان ومنع الوزير رضوان من مواصلة قتال بهرام وأرسل إليه عهد الأمان له ولولده ولجنده في الأديرة البيض بأخميم بصعيد مصر ، ومنح جنده الأرمن

(١) ساويرس – المرجع السابق – مجلد ٣ جـ ١ ص ٨ .
ولمزيد من التفصيل حول أسماء الكتاب الذين تولوا مناصب مرموقة في هذه الفترة راجع د. سلام شافعي محمود سلام – المرجع السابق ص ٢٦ وما بعدها .

(٢) المقريزي – إتعاظ الحنفا – جـ ٣ – المرجع السابق ص ٩٧ .

(٣) القلقشندى « صبح الأعشى في صناعة الانشا » – القاهرة سنة ١٩١٣ ، سنة ١٩١٧م جـ ٦ ص ٤٦ – ومشار إليه في اهل الذمة في مصر – دكتور سلام شافعى – المرجع السابق – ص ٣٠ .

(٤) ساويرص – المرجع السابق – مجلد ٣ – جـ ١ – ص ٣٠ .

الذين تم تسريحهم الاقطاعات يتعيشون منها ، ثم استدعاه إلى القاهرة وأسكنه معه بقصر الخلافة وأنعم عليه ، واستحضره في مجالسة واستشاره وحفظ شيخوخته وضعفه ، ولما وافاه الأجل حزن عليه وأعد له موكبا جنائزياً مهيباً لتشيع جثمانه ، وتصدر جماهير المشيعين ولما دفن جثمانه وقف على قبره يبكيه[1] . وهكذا فعل الخليفة الظاهر بأمر الله (٥٤٩هـ - ١١٥٤م) ومن بعده الظاهر بنصر الله (٥٥٥هـ - ١١٦٠م) . والخليفة العاضد لدين الله (٥٦٧هـ - ١١٧١م) . مع المسيحيين خصوصاً أهل الذمة عموماً حيث تقلدوا أرقى الوظائف في الدولة باستثناء بعض الفترات التي تشدد فيها بعض الوزراء مع أهل الذمة على وجه العموم مثلما فعل أسد الدين شيركوه الذى تولى الوزارة في عهد الخليفة العاضد ووضع قيودا على أهل الذمة عموما مثل الزامهم بلبس الغيار[2] وينفرد مورخ سير البيعة المقدسة بأن الوزير صلاح الدين الذى تولى الوزارة خلفا لعمه أسد الدين شيركوه في سنة ٥٦٤هـ أشار عليه القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البياني أن لا يستخدم النصارى نظارا على أموال الدولة ، ولا مشارفين فقبل قوله وعمل برأيه ، ولم يرجع أحد من النصارى يستخدم في نظر ولا مشارفه في ايام صلاح الدين ولا من ملك بعده من اولاده وذريته[3] .

كما ينفرد بن أيبك في حوادث سنة ٥٦٤هـ بقوله أن صلاح الدين قصد استئصال النصارى واليهود جملة واحدة ، فلم يقدر على ذلك كونه كان في أول مبتدأ أمره ووزارته ولكل قادم دهشة[4] ، ولعل ابن ايبك يرجع السبب في ذلك إلى أنه « في هذه السنة كان الحريق بمصر (الفسطاط) وكان سببه النصارى ، لما أنكى فيهم الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمى من منعهم من ركوب الخيل والبغال وتعليق الصلبان الخشب الثقال في حلوقهم ، وبنائه المساجد والمآذن على كنائسهم ، وهدم منها عدة كنائس ، فتجمعوا في

(١) د. سلام شافعي - المرجع السابق - ص ٣٢ .
(٢) ساويرس - المرجع السابق - ص ٣٢ .
(٣) ساويرس - المرجع السابق - مجلد ٢ - جـ ٢ ص ٦٤ .
(٤) ابن أيبك - جاكنز الدرر وجامع الغرر - جـ ٧ - تحقيق الدكتور سعيد عاشور سنة ١٩٧٢ - القاهرة - ص ٤٠ .

الباطن ، واتفقوا على حريق الجامع ، والآدار الكبار المتعينة ، والأرباع ، فكان حريق عظيم ما شهد مثله وقيل أن سبب تذكر النصارى هذا الامر بعد طول هذه المدة أنه تولى عليهم في هذه السنة بطريك يعظمونه عندهم ، فحثهم على ذلك ففعلوه ، حتى مسك منهم جماعة وقطعت ايديهم وأرجلهم[1] .

وبهذه الرواية أخذ البعض[2] من الفقه المعاصر وانتقدها جانب آخر – وبحق – استنادا إلى أن حريق الفسطاط سالف الذكر قد أجمع المؤرخون أنه كان بتدبير الوزير شاور بقصد عرقلة زحف الفرنجة الذين أتوا لغزو مصر ، ووقف تقدمهم نحو القاهرة[3] ، ولا يخفى على الفطنة أن صلاح الدين الأيوبي عندما أعلن سقوط الخلافة الفاطمية في مصر سنة ٥٦٧هـ وأقام الدعوة للخليفة العباسى ودعم الدعوة للمذهب السنى ، وأصدر أمرا في شعبان من نفس العام بصرف أهل الذمة عموماً ، والمنع من استخدامهم في الأعمال السلطانية ودواوين الحكومة ، فصرف منهم جماعة ، إلا أنه لم ينصرف واحد منهم من كتابة الغزو[4] وترددت بعض الاشاعات بشأنهم من أنه اخرجهم من البلاد وأخرج مساكنهم إلا أنه اخرج البعض من الأعمال السلطانية وأبقى البعض في وظائفهم[5] .

ويثار التساؤل عن مسلك صلاح الدين هذا تجاه أهل الذمة ويرد « فييت » أنه من المحتمل أن يكون هذا المسلك بغية التطهير في الأداه الحكومية ضد الفاطميين وليس المقصود به النصارى[6] .

---

(١) ابن أيبك – المرجع السابق – جـ ٧ – ص ٣٩ .

(٢) د. قاسم عبده قاسم – أهل الذمة في مصر العصور الوسطى – المرجع السابق ص ٥٨ .

(٣) د. سلام شافعي محمود سلام – المرجع السابق – ص ٣٥ وما بعدها .
حيث تناول الرأى المخالف وفنده بكثير من الحجج التاريخية التى تعضده .

(٤) راجع المقريزي – السلوك لمعرفة دول الملوك ، نشر د. محمد مصطفى زيادة القاهرة سنة ١٩٣٦ ، سنة ١٩٤١ م جـ ١ قسم ١ ص ٤٧ .

(٥) المقريزي – المرجع السابق – ص ٤٧ .

(٦) جاك تاجر – اقباط ومسلمون منذ الفتح العربي إلى سنة ١٩٢٢م – طبعة القاهرة سنة ١٩٥١ – ص ١٦٥ .

بينما يرى جاك تاجر أن ذلك المسلك قصد به عدم الاعتراف للنصارى بالامتيازات التى حصلوا عليها في عهد الفاطميين[١] .

ويؤكد البعض أن هذا القرار لم يكن بدافع التعصب كما يدعى جاك تاجر لأن تنفيذ القرار أشمل بعض الكتاب الذميين وأبقى على البعض الآخر منهم[٢] .

ومما يؤكد أن مسلك صلاح الدين في التطهير لم يكن بغية التخلص من النصارى أنه استعان في احباط المؤامرة ضده بأحد النصارى ودسه على المتآمرين لكشف تآمرهم . وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ثقته به وينفى بالضرورة ما أثير من شائعات حوله من معاملة قاسية للنصارى[٣] ومما يؤكد ما يقول به المؤرخون أن صلاح الدين استعان بالطبيب النصراني أبو سليمان داود وجعله من المقربين إليه وأجزل له العطايا والصلات ، واستوصى بأولاده وأعطاه كتابا إلى جميع ممالكه برا وبحراً بمسامحيهم بجميع الحقوق اللازمة للنصارى فاعفو منها[٤] .

ومن ثم يمكن القول أن النصارى فى عهد صلاح الدين تمتعوا بحقوقهم إلى حد كبير ونعموا بسياسة التسامح ، وخفف عنهم الضرائب ، وبلغوا الوظائف العامة ، وقد نعموا في عهد خلفاء صلاح الدين بذات المزايا ونفس التسامح[٥] .

ويؤكد البعض أن المصادر التاريخية إسلامية أو نصرانية لم تذكر لنا أية

---

(١) جاك تاجر – المرجع السابق – ص ١٦٥ .

(٢) المقريزي – السلوك في معرفة دول الملوك – المرجع السابق – جـ ١ قسم ١ ص ٤٧ ، ٤٨ و د. سلام شافعي – المرجع السابق ص ٣٨ – ٣٩ .

(٣) أبو شامة (٦٦٥هـ) (الروضتين في اخبار الدولتين) جـ ١ مطبعة وادى النيل بمصر – القاهرة سنة ١٢٨٧هـ ص ٢٢٢ .

(٤) د. سلام شافعى محمود – المرجع السابق – ص ٤١ وقد اعتمد في هذه المعلومة على ابن ابن اصيبعة – عيون الأنباء في طبقات الأطباء – تحقيق الدكتور نزار وحنا – بيروت سنة ١٩٦٥ ص ٥٨٢ .

(٥) توماس أرنولد – الدعوة إلى الاسلام – ترجمة د. حسن ابراهيم وعبد المجيد عابدين طبعة ثانية – القاهرة – سنة ١٩٥٧ ص ٨٢ .

قيود أو إجراءات إدارية فيما يتعلق بموظفى الدولة من أهل الذمة في عهد السلطان العزيز عثمان بن صلاح الدين سنة ٥٩٥هـ سنة ١١٩٨م مما يدل على أنهم نعموا بالاستقرار في وظائفهم وأن عثمان إنتهج سياسة ابيه في التسامح معهم[١] .

ويقال أن السلطان الملك العادل أبا بكتر ايوب سنة ٦١٥هـ سنة ١٢١٨م أخو صلاح الدين كان يعامل رعاياه المسيحيين ز معاملة بالغة الصرامة والقسوة[٢] ، بيد أن هذا القول لم يسانده دليل وألقى على عواهنه ، آية ذلك أن المؤرخ النصراني شاهد عصره يذكر أنه كان ملكاً عادلا[٣] ، ويذكر المؤرخ القبطى أنه كان جميل السيرة حسن العقيدة كبير السياسة قد حنكته التجارب[٤] .

ويؤكد مؤلف قصة الكنيسة القبطية ، أريس حبيب أن الملك العادل تأثر إلى حد كبير بالاسم الذى يحمله وملأت عدالته قلوب القبط طمأنينة[٥] فقد استخدم في قصره كاتبه النصراني أبو سعيد بن أبي العميد ابن النحال في ديوان الجيش واصطحبه معه في غزواته فأسلم ابن النحال على يديه ، ولما آلت السلطة في مصر إلى العادل عهد إليه بالوزارة ووافاه الأجل وهو وزيرا للسلطان[٦] . ومما هو جدير بالذكر أن المسيحيين المعاصرين للسلطان الكامل سنة ٦٣٥هـ سنة ١٢٣٨م قد تغنوا باستقرار أحوالهم في عهده وتمنوا

---

(١) د. سلام شافعى – المرجع السابق – ص ٤١ .

(٢) انظر لين بول استانلي – سيرة القاهرة – ترجمة د. حسن ابراهيم وآخرون القاهرة سنة ١٩٥٠ ص ١٨١ .

(٣) أنظر الأنبا ميخائيل – سير البعثة المقدسة المعروف – بديل سير الآباء البطاركة جـ ٣ – مخطط بدار الكتب المصرية برقم ٦٦٣٤ حـ – جـ ٣ ص ٢٤٩ .

(٤) ابن العميد – أخبار الأيوبيين – نشرة
Clude Cachen Bulletin d'Etudes Orcentules, tomexv-Annes — 1955-1957, Damas 1958, P. 181.

(٥) أريس حبيب المصرى – قصة الكنيسة المصرية – جـ ٣ ط ٢ القاهرة سنة ١٩٧٥ م ص ١٩٣ ١٩٤ .

(٦) ابن العميد – المرجع السابق – ص ١٣١ ولمزيد من التفصيل ارجع إلى د. سلام شافعى محمود – المرجع السابق ص ٤٢ وما بعدها .

خلود أيامه لأنه على حد تعبير لين جول « أظهر روحا نادرة من التسامح ازاء أهل الذمة »[٧] .

تلك هى بعض ملامح الحقوق التى تمتع بها الاقباط المصريون والمتعلقة بتقلدهم الوظائف في الجهاز الادارى والسياسي للدولة منذ الفتح الاسلامى وحتى عصر الأيوبيين تثبت أنهم كانوا في مصر يمثلون قطاعا هاماً وحيوياً من قطاع المجتمع المصرى على مر العصور .

وفي عصر الدولة العثمانية سنة ١٥١٧م حين اصبحت مصر ولاية عثمانية تحت حكم السلطان سليم الأول قيل أنه بعث بعدة آلاف من أمهر المصريين في كل المهن والحرف من بينهم عدداً كبيراً من الأقباط[٢] إلى عاصمة الدولة العثمانية . ومن ثم فقد لعب كثير من الاقباط دورا بارزاً في الحياة العامة قبل ظهور مصر الحديثة[٣] وابان عهد محمد على الذى كان يسعى إلى الاستقلال بمصر عن الامبراطورية العثمانية إعتماداً على العنصر البشري في مشروعاته وخططه من أجل خلق دولة عصرية فقد تأثرت سياسته تجاه الاقباط بصورة متوازية[٤] . وعندما تولى سعيد باشا السلطة في البلاد عمل على ارساء قواعد الوحدة الوطنية بين عنصرى الشعب المصرى **وقد تجلى ذلك في السماح للمسيحيين بالانخراط في صفوف الجيش المصرى لأداء الخدمة العسكرية وفي الوقت نفسه ألغى الجزية على غير المسلمين سنة ١٨٥٥**[٥] وفي هذه الفترة قسمت البطرياركية إلى إدارتين احدهما ترعى الأوقاف المسيحية

(١) لين بول – المرجع السابق ص ١٨٧ ، د. ساويرس – المرجع السابق جـ ٣ ، ٢ ص ٣٠

(٢) ابن اياس – بدائع الزهور في وقائع الدهور – القاهرة سنة ١٣١١هـ مجلد ٣ ص ١٤٩

(٣) مثال المعلم رزق الذى كان رئيساً للكتبه الأقباط تحت حكم على بك الكبير وقد خلفه بعد وفاته المعلم إبراهم انظر الجبرتي – عجائب الآثار في التراجم والأخبار سنة ١٣٢٢هـ – القاهرة – حيث يصف جنازة المعلم إبراهم الجوهرى سنة ١٧٩٧م المهيبة وأعرب عن تقديره له – والاستاذ محمد حسنين هيكل – المرجع السابق ص ٣١٧

(٤) جاك تاجر – المرجع السابق ٢٣٢ .

(٥) جاك تاجر – المرجع السابق – ص ٢٣٧ ومما يذكر أن عصره شهد حركة اصلاح قبطية واسعة النطاق إستهدفت انشاء مدارس لاصلاح الطائفة القبطية اتباعا لسياسة البطريك سوريال الملقب بأبى الاصلاح والتى اسفرت عن تحويل معد لاهوتى تعليمي إلى معهد قبطى سنة ١٨٣٣٠ .

والأخرى تهتم بالمسائل الاخرى القبطية وأنشآت مدرسة الاقباط الكبرى على اسس تربوية سليمة، ثم اتبعها انشاء مدرسة أخرى « حارة السقايين » وقد لعبت هاتان المدرستان دورا هاما في تخريج الكثيرين من الذين لعبوا دورا بارزاً في المجتمع القطبي والمصرى .

ومما هو جلى بالبيان أن تلك الفترة شهدت رواجا سياسيا ملحوظاً تمثل في ظهور بطرس غالى باشا الذى عين فيما بعد رئيساً لوزراء مصر والسياسي المؤرخ ميخائيل عبد السيد مؤسس الصحيفة القبطية « الوطن »[1] .

وفي عهد اسماعيل باشا قام بتعيين عددا من القضاه الاقباط في المحاكم ، وأعطى الأقباط سنة ١٨٦٦ الحق في عضوية مجلس شورى النواب أول برلمان مصرى كما أنعم اسماعيل باشا بقلب الباشاوية على أول مسيحي يحملها وهو الأرمنى نوبار[2] .

٢٩٨ - ملكية المسيحيين للأراضى :

مما هو جدير بالذكر أنه في أوائل عام ١٨٤٦م امتلك باسيلوس بك ابن المعلم غالى عدداً من الضياع في الدلتا كانت مساحة احداها ألفى فدان من الأراضى .

وفي عام ١٨٧٠م امتلك آخر مسيحى يدعى بطرس أغا الأكثر من الفى فدانٍ بالقرب من جرجا ، واستثمر عدد من الاقباط الأثرياء من مصر العليا رؤوس أموالهم في الأراضى والمزارع في الدلتا ، فامتلك تاجر قبطى يدعى جرجس اسطفانوس من مصر العليا على سبيل المثال أكثر من الفى فدان بالقرب من مدينة أجا[3] . وفي عام ١٨٩١م كان عدد قليل من العائلات

(١) S.M. Seikaly : The Copts unser British Rule — 1882 : 1914
Unpublished thesis — London University, 1967, P. 35.

نقلا عن :

الدكتور مصطفى الفقى – المرجع السابق – ص ٢٦ .

(٢) جاك تاجر – المرجع السابق – ص ٢٢٧ ، ٢٤٢ .

(٣) د. مصطفى الفقى – ص ٢٩ المرجع السابق فضة عن :

القبطية التى تمتلك ضياعا في مصر العليا يأتون في المرتبة الرابعة بين أكثر الجماعات امتلاكا للأراضى في مصر (بعد الدولة وعائلة محمد على ، طبقة كبار الموظفين) ، ويركز كثير من الكتاب على اهمية الأقباط بصفتهم كبار ملاك أراضى فى مصر العليا (الصعيد)[1] .

وفضلا عن ملكيهم للأراضى فإن نظام الوقف في الاسلام يسمح لأهل الذمة الذين يعيشون في دولة مسلمة بتحديد أوقاف خاصة بهم على اغراض يحددونها وطبقاً لذلك اوقفت الأقليات المسيحية في مصر بعضا من املاكها لصالح معاهدهم الدينية ، مثال ذلك وقف مساحات كبيرة لصالح البطريركية الأرمنية وأخرى للكاثوليك واليونانيين ، وكان القدح المعلى من المنح تخص الطائفة الرئيسية وهى طائفة الأقباط الأثوذكسى ، وفي تقرير قدمه المجلس الملى العام للأقباط الارثوذكسى عام ١٩٠٦م وردية أن كنائسهم وأديريهم كانت تمتلك حوالى ١٥ ألف فدان من الأراضى والمساحات الموقوفة على الأديره والبطريركية بلغت ٣٢ ألف و ١٢٤ فداناً .

ولا يخفى على الفطنة أن ملكية الأقباط للأراضى كان له تأثيره البالغ وأهميته الواضحة في الحياة الاجتماعية في مصر الحديثة إذ ساعدت تلك العوامل فيها بعد على أن يصبح لهم دوراً فعالا على مسرح الحياة العامة في مصر .

وقيل أن مقدم الاحتلال البريطاني لمصر سنة ١٨٨٢ قد جعل الأقباط يرحبون بقدوم البريطانيين واتخذوا منهم موقفاً ودياً وقد ساعد على ذلك حالة الاضطراب الاقتصادي والفوضى تحت حكم اسماعيل وتوفيق[2] ، بيد أن الواقع التاريخي يؤكد خلاف ذلك إذ لن يشعر الاقباط بارتياح ابان الاحتلال البريطاني ، ويرجع ذلك إلى السياسة التى انيهكها اللورد كرومر

= G.Baer : A history of landownership in modern Egypt. 1800-1950 — Oxford, 1962, P. 63.

(١) د. مصطفى الفقى – المرجع السابق – ص ٢٩ .

(٢) A.J. Arberry, Religion in the Middle-east, Cambridge, 1969, Vol. 1, Chapter 8, P. 433.

تجاه الأقباط خاصة قبل عام ١٩١٩ ، ومن ثم تعتبر الفترة من ١٨٨٢ إلى ١٩١٩ فترة حاسمة في العلاقات بين المسلمين والمسيحيين[١] .

ومن ناحية توزيع الثروة في مصر في نهاية القرن التاسع عشر تكشف دراسة الأرقام النقاب عن تقييم الحياة القبطية في ذلك الوقت فقد كانوا يملكون خُمس الأراضى الزراعية والمباني فضلا عما كانوا يملكونه في البنوك[٢] ومع أنهم كانوا يمثلون ٦٪ من سكان مصر فقد كانوا يدفعون ١٦٪ من ضرائب الأراضى الزراعية[٣]، وهذا بالتأكيد له دلاله واضحة على مدى ما كانوا يتمتعون به من وضع اجتماعي افضل نسبياً من بقية المصريين[٤]

٢٩٩ - دور المسيحيين في الحركة الوطنية المصرية في القرن الحالي :

جلى بالبيان أن مطلع القرن العشرين تمثل مرحلة هامة في العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في مصر كان لها أبلغ الأثر في انطلاق الحركة الوطنية المصرية حيث لعبت الوحدة الوطنية بين عنصرى الشعب دوراً هاماً في قيام ثورة ١٩١٩ والتى مهدت له كثير من العوامل نذكر منها دور الصحافة القبطية في مطلع هذا القرن ١٩٠٨ - ١٩١١م . فكانت صحيفتا « الوطن ومصر » الصحيفتان القبطيتان الرئيسيتان[٥] .

---

(١) لمزيد من التفصيل حول تلك العلاقات راجع :
د. مصطفى الفقى - المرجع السابق ص ٣٢ .
حيث يذكر تقييم اللورد كرومر في هذه الفترة أنه هام وذو مغزى حيث يقوم « أن القبطي قد اصبح من قمة رأسه إلى أخمص قدمه في عاداته ولغته وروحه كالمسلم تماماً ، وفي معرض ذكر آراء اللورد كرومر حول الاقباط في تلك الفترة فيقول كرومر في مذكراته « حيث شعروا الأقباط بخطورة المنافسة مع المسيحيين الذين يلقون تأييدا من الادارة البريطانية في القاهرة » .

(٢) طارق البشرى - أحمد والمسيح - مقاولات في مجلة الكاتب - العدد ١٠٧ القاهرة سنة ١٩٧٠ .

(٣) C. ISSAWI, EGYPT, An economic and Social analysis, Oxford, 1947, P. 34.

(٤) الدكتور مصطفى الفقى - المرجع السابق - ص ٣٤ .

(٥) الاولى انشأها القبطى ميخائيل عبد السيد سنة ١٨٧٨ ، والثانية اصدرها القبطى تادرس المنقبادى سنة ١٨٩٥ الذى لاقى تشجيعا من بطرس باشا غالى رئيس الوزراء .

وقد لعبت الصحيفة الأخيرة دوراً هاماً في إنعقاد المؤتمر القبطي سنة ١٩١١ حيث كانت لسان حال التيار القبطي حينذاك ، وقد تبادلت الصحيفتان القبطيتان الانتقادات الا إنهما اتفقتا حول قضية مشتركة هى المؤتمر القبطى ، وقد وقفت صحيفة مصر منذ سنة ١٩١٨ إلى جانب سعد زغلول ورفاقة[١] .

ومن زاوية أخرى كانت صحيفتا «المؤيد» « واللواء » تستعزهما بعض المقالات القبطية مما أدى إلى حدوث معارك صحفية كانت جميعها من منطلق ديني[٢] وفي تلك الآونة ظهرت الاتجاهات التقدمية الاسلامية بقيادة جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده أسفرت عن تكون جماعات وطنية سميت باسم العروة الوثقى وأصدرت مجلة دورية بذات الاسم حمل الأفغانى لواء الدعوة الاسلامية لما كان يتمتع به من قوة الشخصية وعظم التأثير . وجاهد الشيخ محمد عبده لاصلاح الازهر الشريف بغية تحويله إلى منارة لهداية العالم الاسلامي في المسائل الدينية والدنيوية واعتبر جانب من العلماء أن اصلاحاته التى يدعو اليها تعتبر غاية في الثورية[٣] .

وفي تلك الآونة تصاعدت حدة المواجهة بين الصحف المسلمة والقبطية ، واشتدت العاصفة الصحفية بين « الوطن والمؤيد » « واللواء » ويذكر البعض أن الصحافة القبطية استفزت المسلمين وأثارتهم وهاجمت سجلهم وتاريخهم في مصر[٤] ، وعندما تولى بطرس باشا غالى رئاسة الوزارة في ١٣ نوفمبر سنة ١٩٠٨ أسهم بقدر كبير في دعم الوحدة الوطنية[٥] وإن

---

(١) انظر انور جندى – تاريخ الصحافة السياسية – القاهرة بدون تاريخ ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٢) كان رئيس تحرير صحيفة المؤيد هو الشيخ على يوسف ورئيس تحرير اللواء هو عبد العزيز جاويش .

(٣) حول جهاد الافغاني والشيخ محمد عبده واصلاحات الأزهر انظر : ويسالز آرس ترجمة دائرة المعارف الاسلامية . الاسلام والتجديد في مصر – تقديم الاستاذ/ مصطفى عبد الرازق – نقلة الاستاذ عيسى محمود ص ٦٨ .

(٤) لمزيد من التفصيل عن الصحافة القبطية في هذه الفترة انظر :
عبد اللطيف عماره – قصة الصحافة العربية في مصر – بغداد سنة ١٩٦٧ ص ١٠ .

(٥) قام بطرس باشا غالى بانشاء (الجمعية الخيرية القبطية) ودعا كلا من الشيخ محمد عبده وعبد =

كان قد لاقى كثيراً من الانتقادات التى بلغت حداً أدى إلى اغتياله داخل الحزب الوطنى فى فبراير سنة ١٩١٠[٤] ، وفي عام ١٩١١ قام واصف غالى بن بطرس غالى بمحاولة لتحقيق مصالحه وطنية بين المسيحيين والمسلمين وأصدر بياناً بهذا المعنى فى ذكرى وفاة أبيه إلا أنه لم يلق تأييدا من الجانب المسيحى باعتبار أنه لم يكن يعكس رأياً عاماً[٢] .

وجلي بالبيان أن موقف المسيحيين – وكما يقول المعتمد البريطاني في مصر سير اللدون جورست – لم يكن خطيراً مثلما كانوا يدعون في تلك الفترة – ويطالبون بمعامليهم كجماعة أو طائفة منفصلة . وعلى الرغم من موقف المعتمد البريطاني هذا إلا أن المسيحيين في مصر قد لاقوا تأييدا من الكنيسة البريطانية وتضامنا وتعاطفا مع المطالب المسيحية التى تمثلت في عطلة المحاكم ايام الآحاد ، وتعيين أقباط في رابطة المحامين وتثبيت تدريس الديانة المسيحية في المدارس الأميرية ووافقت الحكومة على المطلبين الثاني والثالث ووضع الأول تحت المناقشة[٣] .

وفي ظروف صعبة وجدل شديد بين المسلمين والمسيحيين وتردى فى الحركة الوطنية في مطلع هذا القرن انعقد المؤتمر القبطى في مدينة « أسيوط » حيث تمثلت مطالب الأقباط في خمس نقاط تمت مناقشتها على

= الله النديم (خطيب الحركة العرابية) لحضور حفل افتتاح حيث القيا خطبا بين هامين بهذه المناسبة – توكيدا للوحدة الوطنية داخل مصر .
انظر في ذلك د. مصطفى الفقى ص ٣٨ .

(١) قام بذلك عضو من داخل الحزب الوطني يدعى ابراهيم الورداني باغتيال بطرس غالى باشا في فبراير سنة ١٩١٠ وكان ذلك عقب اختياره من قبل الاحتلال البريطاني لرأس محكمة دنشواى في يونيو سنة ١٩٠٦ .
انظر الاستاذ محمد حسنين هيكل – المرجع السابق – ص ٣٢٦ وما بعدها .

(٢) د. مصطفى الفقى – المرجع السابق ص ٤٠ .

(٣) ومما يذكر في هذه الفترة أن المعتمد البريطاني في مصر سير اللدون جورست ، قام بجولة متابعة شاملة في اقاليم مصر لتحقيق شكاوى ومظالم الاقباط وأعلن في نهاية جولته أن المسلمين والاقباط يعيشون معا بهدوء واطمئنان بصفة عامة ، إذا ما تركوا وشأنهم وأن اسوأ خدمة يمكن أن تقدم للاقباط هى أن تكون معامليهم كجماعة أو طائفة منفصلة ثم أكد أن المصالح التربوية والتعليمية تحظى بعناية مناسبة في المجالس المحلية .

النحو الآتى :

تمثل الأولى مناقشة أن المسيحيين قد ارغموا على إنيهاك وصايا دينهم ، باضطرارهم العمل ايام الأحد ، وطالب المؤتمر القبطى بأن يتم اعفاء موظفى الحكومة من مهامهم والتلاميذ من دراستهم في يوم الراحة المسيحية .

وتتعلق المسألة الثانية بعدد المناصب والوظائف القاصرة على المسلمين دون سواهم فقد تولد لدى المسيحيين في تلك الفترة شعور عام بأن ترقيابهم لا تتم وفقاً لقدراتهم وجدارتهم.

وتبين النقطة الثالثة من خلال النظام الانتخابي في مصر لأن المسيحيين لم يكن لهم ممثلون في المجالس المحلية ، وطالبوا بنظام يضمن حقوق الأقليات عموما(١) .

وتنظم المسألة الرابعة مطالبة المسيحيين بفرص متساوية للاستفادة من التسهيلات التعليمية التى كانت توفرها المجالس المحلية الجديدة(٢) وأخيراً طالب المسيحيون بتوجيه المعونات الحكومية للمعاهد المحتاجة للمساعدة دون ما تفرقة بسبب العقيدة(٣) .

---

(١) د. مصطفى الفقى – المرجع السابق ص ٤٢ .

(٢) كانت الحكومة المصرية قد فوضت المجلس المحلى لفرض ضريبة خاصة تعادل ٥٪ من الضريبة العامة على الاطيان للاغراض التعليمية وكان الاقباط يدفعون منها ١٦٪ وغلب عليهم الشعور بانه لابد من أن تحدث بعض التحسينات في وسائل تعليمهم سيما وأن الحكومة « وزارة التعلم » أعلنت رسمية أن الكتاتيب والمدارس العادية ذات طابع اسلامى . ومن ثم طالب الاقباط بالاستفادة من التحسينات التى تمولها تلك الضريبة لمساهميهم فيها بمقدار ١٦٪ من المحصل منها .
– انظر د. مصطفى الفقى – المرجع السابق – ص ٤٢ .
– وانظر ايضاً الدكتور جمال حمدان – المرجع السابق – ص ٥٢٦ .

(٣) وانيهى المؤتمر بتشكيل لجنة عامة من ممثلين الأقالم المختلفة مشكلة من جورج بك ويصا رئيساً وخليل بك إبراهيم والدكتور اخنوخ نائبين واندراوس باشا أميناً للصندوق وتجتمع عند الضرورة للتصرف فيها يظهر من مشكلات .
أنظر في تفصيل ذلك : K.Mikhail, Copts and Muslemes under British control, London, 1911, PP. 28-30.

دكتور مصطفى الفقى – المرجع السابق – ص ٢٢ .

ومحصلة هذه المناقشات أن الفكر المسيحى الذى وضع من هذا المؤتمر انحصر في الشعور العام للمسيحيين الذى تولد لديهم بأنهم فئة أو طائفة جديرة بتحقيق مطالبها .

ومما لاشك فيه أن هذا الشعور لا يخرج عن كونه شعورا شخصياً تولد لدى قادة المؤتمر القبطي – وقد سبق أن عرضنا بالدراسة لهذا الشعور بصفة عامة عندما تناولنا المعيار الشخصى لتحديد وتعريف الاقليات فقد بان لنا مما سبق أن المعيار الشخصى المتمثل في شعور الأقلية بالاضطهاد أو تميزها عن الغالبية، لا يكفى وحده لوجود الاقليات ودون ما تعصب في الرأى فإن الاقليات في مصر عبر العصور وعلى نحو ما سلف أن قدمنا لم تشعر بهذا الاضطهاد أو التمييز في المعاملة سواء من ناحية سلطات الدولة أو من المسلمين الغالبية في مصر ، الأمر الذى يدعونا إلى القول بأن ما تمخض عنه المؤتمر القبطى لم يكن إلا مجرد شعور تولد لدى المؤتمرين ولا يربطه بالواقع ثمة دلائل مؤكدة إذا ما استبعدنا بعض الحوادث الفردية التى كانت تخضع لمزاج الحاكم وكانت الفترات قصيرة لا تؤثر في مجرى التاريخ وهذا ما يؤكد ما سبق أن رفضناه من اعتبار المعيار الشخصى بمفرده يشكل ضابطاً أو معياراً دقيقاً لوجود الاقليات .

ويؤكد ما إنتهينا إليه أن صحيفة « الجريدة » لسان حال حزب الأمة وجريدة « الحزب الوطنى » اتخذ موقفاً في هذا الصدد عندما تردد ناظر الداخلية – وقتئذ – في السماح بانعقاد المؤتمر القبطى المعارض للحكومة انطلاقاً من كفالة حرية التعبير وبغض النظر عن عدم تأييدهم لفكرة انعقاد المؤتمر ، بل وعارض كثير من الأقباط أنفسهم فكرة المؤتمر – من بينهم واصف عالى وويصا واصف – ومما يذكر في هذا الصدد أن الأقلية القبطية التى اشتركت في المؤتمر لا تتعدى اثنى عشر الفا من بين سبعمائة الف قبطى فى مصر حينذاك[1] .

---

(١) دكتور مصطفى الفقى – المرجع السابق – ص ٤٢ وقد اعتمد في هذا التعداد على جريدة المؤيد العدد الصادر في ١١ مايو سنة ١٩١١ .

ومن الزاوية الأخرى انعقد مؤتمر اسلامى فى ٢٩ ابريل سنة ١٩١١ برياسة رياض باشا لمناقشة مطالب المسيحيين وتركزت أهداف المؤتمر في الاصرار على الوحدة الوطنية والمساواة بين عنصرى الامة وقد لقى هذا المؤتمر الاسلامى تشجيعاً من المعتمد البريطاني جورست[١] .

ومن جماع ما تقدم يتضح أن وضع المسيحيين في مصر في مطلع هذا القرن يعكس شعورا عاما وانطباعا لا يجادل فيه أحد ، أنهم تمتعوا بحرية كاملة وتسامح واضح ، ومساواة في الحقوق .فاقت الحد. وهو ما أكده اللورد كرومر والمعتمد البريطاني جورست أن الاقباط في مصر يتمتعون بأكثر مما يستحقونه في الحياة المصرية . وأنهم كانوا يتوقعون الحصول على امتيازات عن طريق البريطانيين[٢] .

ومن ثم يمكن القول بأن مصر الحديثة لم تعرف التعصب الديني أو التفرقة الطائفية ولا كان وضع المسيحيين في يوم غير مريح قــط ، أما كل ما قيل بعكس ذلك فهو عادة من ترويج المغرضين من أعداء مصر خاصة الاستعمار « الذى ما أنفك حتى اليوم يشكك في صحة أرقام تعدادهم الرسمية المعلنة ونسبهم الاحصائية من مجموع الشعب المصرى ويروج من تزيفه ارقاما مضخمة قد تبلغ احياناً ثلاثة أو اربعة أمثال الحقيقة[٣] .

وإذا كان هذا هو حال الأقلية القبطية في مصر فإنه إن دل على شيء فإنما يدل على التميز لا التحيز وبالموجب لا السالب ، وهذا في الواقع يؤكد نظرة المجتمع الدولى آنذاك أن الأقليات عادة تظفر بمزايا عديدة لا تتمتع بها الأغلبية أحياناً ، وحسبنا أن نشير إلى ثورة ١٩١٩ السياسية بقيادة الزعيم سعد زغلول ، والتى تجلت فيها الوحدة الوطنية للشعب المصرى بأرقى معانيها حيث شارك المسيحيون في الوفد الذى سافر مع سعد زغلول في ١٣ نوفمبر سنة ١٩١٨ لمقابلة المندوب السامي البريطاني وهم (واصف بطرس غالى وسينوت حنا وجورج خياط) ، ورد سعد زغلول على سؤال طرحه حمد

(١) جاك تاجر – المرجع السابق – ص ٢٥٢ .

(٢) K.Mikhail, op.cit. P. 38.

(٣) د. جمال حمدان – المرجع السابق – ص ٥٢٦ .

الباسل الوجيه البدوى عن دور الاقباط في الحركة الوطنية فأجاب قائلاً « أن الاقباط مثل المسلمين لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات فالمصريون جميعاً سواء »[1] .

والتف المسيحيون حول سعد زغلول وأخلصوا لزعامته . ولا يخفى أن ظهور شخصية مكرم عبيد بين الشباب المسيحيين المحيطين بسعد زغلول ، وقدر له أن يكون مبعوثاً لسعد زغلول إلى لندن فى أكثر من مناسبة[2] يعد نموذجاً لتكامل الوحدة الوطنية في مصر .

إذ اعتبر مكرم عبيد الناطق بلسان سعد زغلول حتى لقب « بابن سعد البار » كما عبر سعد زغلول عن ثقته واعتزازه بالتفاف المسيحيين حوله جنباً إلى جنب مع إخوانهم الوطنيين المسلمين ، ومن ثم يمكن القول أن دور المسيحيين النشط أثناء ثورة ١٩١٩ يعكس ذروة تاريخهم الوطنى[3] .

ولقد تعرض قادة الوفد للنفى إلى جزيرة سيشل في ٢٢ ديسمبر سنة ١٩٢٢ عندما رفضوا الانذار الصادر من السلطات البريطانية بالزام الشخصيات الملتفة حول سعد زغلول بالاقامة في الريف أو النفى ، وكان من بين تلك الشخصيات مكرم عبيد وسينوت حنا اللذان رفضا الانذار وتعرضا للنفى[4] .

وبعد عودة مكرم عبيد من منفاه في يوليو سنة ١٩٢٣ استقبلته جماهير الاسكندرية استقبالا حافلا ، والقى خطابا حماسيا بالقاهرة أكد فيه الأخوة

(١) طارق البشرى – الكاتب – المرجع السابق – العدد ١١٥ – القاهرة اكتوبر سنة ١٩٧٠ .

(٢) لمزيد من التفصيل حول ما كتبه مكرم عبيد بالاجشيان جورنال – راجع د. مصطفى الفقى – المرجع السابق – ص ٦١ وما بعدها .
وراجع ايضاً فى تشكيل لجنة الوفد المركزية – كتاب خمسين عاماً على ثورة ١٩١٩ الصادر من مؤسسة الأهرام – مركز الوثائق والبحوث التاريخية بمصر المعاصرة – تقديم محمد حسنين هيكل – ص ١٤٥ .

(٣) د. مصطفى الفقى – المرجع السابق – ص ٦٦ .

(٤) د. حسين مؤنس – دور الأقباط في ثورة ١٩١٩ – سلسلة مقالات في اخر ساعة – القاهرة – عدد ٢٣ مايو ١٩٧٥م .

بين مسلمي وأقباط[1] مصر مما يدل على أنه لم يتصرف طوال حياته السياسية كممثل للاقباط ولكن كزعيم مصرى تولى العديد من المناصب العامة[2] .

ومتابعة لمسيرة كفاح مصر من أجل الاستقلال وتأثير الوحدة الوطنية لعنصرى الشعب في هذا المضمار تجلت مشاركة المسيحيين التى اصبحت أكثر فاعلية في تلك الفترة حين تخلصوا فيها من حساسية الأقلية ، وآية ذلك موقفهم من تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ .

٣٠٠ - موقف مسيحي مصر من تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ :

أصدرت إنجلترا تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ الذى اعترفت فيه بالغاء الحماية على مصر لتصبح مملكة مستقلة ذات سيادة ولكنها ضمنته أربعة تحفظات يتعلق احداها بحماية الأجانب والأقليات في مصر .

ولعل موقف المسيحيين في مصر من هذا التصريح دل دلاله واضحة على دورهم البارز في الحركة الوطنية المصرية وما يتمتعون به من حريات وحقوق ، إذ وقفوا منه موقفاً صلباً ، حيث هاجمته الصحف القبطية مؤكدة أن المسيحيين في مصر ليسوا بحاجة لحماية لأنهم لم يلتمسوا الحماية أو الرعاية الخاصة ، لأنهم يشعرون بأنهم جزء لا يتجزأ من هذه الأمة وأنهم لا يقبلون حماية الأجنبي[3] .

٣٠١ - موقف مسيحي مصر من دستور ١٩٢٣م

كان سعد زغلول شديد الوعى بأبعاد المشكلة الطائفية في مصر وكانت ثورة ١٩١٩ في معناها وأبعادها شديدة الوعى بحقائق مصر عندما رفعت شعار « وحدة الهلال والصليب » وأدركت الاقلية القبطية في مصر إن الاحتلال البريطاني لمصر ليس الا عارضاً طارئاً في تاريخها ، وأحس كل من المسلمين

(١) د. حسين مؤنس - آخر ساعة - عدد ٢٣ مايو ١٩٧٥م .

(٢) انظر د. مصطفى الفقى - المرجع السابق - ص ٦٧ وما بعدها .

(٣) جريدة مصر الصادرة بالقاهرة في ٥ مارس سنة ١٩٢٢ .

والإقباط أنه حان الوقت لنبذ الخلافات والشقاق ، لأن أي خلافات بينهم سوف تشتغل بواسطة الانجليز لاستبقاء سيطريهم فتعانق الفريقان لصد أي محاولات للتفرقة ، وصولا لهدف أسمى هو استقلال مصر ، وقد تجلى هذا التضامن في موقف الأقباط من دستور ١٩٢٣ ، إذ احتوت محاضر مناقشات اللجان التحضيرية للدستور – وبالذات لجنة الاقليات التي ضمت اعضاء من المسلمين والمسيحيين – على صفحات تؤكد ما يتمتع به الفريقين من بعد نظر وصدق التعبير عن الضرورات والحقائق الوطنية(١) .

حين شكلت لجنة الدستور من ثلاثين عضوا كانت الأقليات ممثلة في اللجنة طبقاً لتمثيل مماثل كان سائداً في الجمعية التشريعية عام ١٩١٣ ، وقد مثل الاقباط الانبا يوانس ، أسقف الاسكندرية ، وقليني فهمي ، والياس عواد ، وتوفيق دوس ، وطرحت على بساط البحث مسألة تمثيل الاقليات في البرلمان تمثيلا نسبياً ، وعبر توفيق دوس عن وجهة نظره في ذلك بوجوب أن تكون هناك حصة من المقاعد للاقليات في البرلمان استناداً إلى وجوب تفادى أية ملاحظات أجنبية ، فضلا عن أن البرلمان هو السلطة التشريعية وفي مقدوره إصدار أية تشريعات ضد مصالح أية اقلية من غير قصد(٢) .

وعندما أجرى التصويت على هذه الاقتراحات رفض الأقباط التمثيل النسبي للاقليات في البرلمان ، على أساس أن ذلك سوف يؤكد منطق التفرقة بين مواطنين في أمة واحدة(٣) وهذا يعكس بلاشك مدى الاندماج بين عنصرى الشعب المصرى وشعور الأقباط في مصر بواجبهم الوطني انطلاقاً من تمتعهم بكافة حقوقهم وحرياتهم الأساسية والا لما كان هذا موقفهم ولما كان هذا شعورهم الذى تخلصوا فيه من حساسية فكرة الأقلية .

---

(١) الاستاذ محمد حسنين هيكل – خريف الغضب – المرجع السابق ص ٣٢٨ ، الدكتور مصطفى الفقى المرجع السابق ص ٧٢ .

(٢) د. مصطفى الفقى – المرجع السابق ص ٧٢ .

(٣) الاستاذ محمد حسنين هيكل – المرجع السابق – ص ٣٢٨ ، د. مصطفى الفقى ص ٧٢ المرجع السابق .

٣٠٢ - المسيحيون ودستور جمهورية مصر العربية الدائم الصادر في سبتمبر سنة ١٩٧١ :

لعل دستور جمهورية مصر العربية الدائم الصادر في سبتمبر سنة ١٩٧١ قد حسم مسألة الوحدة الوطنية حسماً تاماً حيث إستهدف عدم التمييز بين أفراد الشعب المصرى بسبب الجنس، أو اللغة أو الدين دعماً للوحدة الوطنية وصيانة لها، حيث جرى نص المادة الثالثة منه على (السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات، ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها ويصون الوحدة الوطنية على الوجه المبين في الدستور) .

كما نص في المادة السادسة والأربعين على (تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية، كما جاء بالمادة الستين (الحفاظ على الوحدة الوطنية وصيانة أسرار الدولة واجب على كل مواطن)، كما نصت المادة الواحدة والستون على أن أداء الضرائب والتكاليف العامة واجب وفقاً للقانون)، كما ورد بالمادة الثانية والستين (للمواطن حق الانتخاب والترشيح وابداء الرأى فى الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون، ومساهمته في الحياة العامة واجب وطني) .

ويبين من الأحكام الواردة بالدستور سالفة الذكر أن المواطنين في جمهورية مصر لدى القانون سواء دون ما تفرقة بين مسلم ومسيحى، كما أن الشعب بصفته مصدر السلطات ألقى عليه الدستور عبء صيانة الوحدة الوطنية إذ كفل له الدستور حرية العقيدة فلكل شخص من افراد الشعب أن يعتنق أى دين يراه وأن يمارس شعائره الدينية في حرية تامة، كما سوى الدستور بين رعايا الدولة في الضرائب والتكاليف العامة، وأعطى المواطنين الحق في الانتخاب والترشيح وابداء الرأى فى الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون، بل وجعل المساهمة في الحياة العامة واجباً وطنياً .

وإن كنا من جانبنا نرى أنه كان يتعين أن تكون حماية الدولة لحرية القيام بالشعائر الدينية والعقائد مقيد بعدم اخلاله بالنظام العام والآداب كما كان منصوصاً عليه في المادة الثانية عشر والثالثة عشر من دستور سنة ١٩٢٣

الصادر بالأمر الملكى رقم ٤٢ في ١٩ ابريل سنة ١٩٢٣ حيث ورد بالمادة الثانية عشر منه أن (حرية الاعتقاد مطلقة) وتلي ذلك القيد على هذه الحرية في المادة الثالثة عشر التى القت عبء صيانة هذه الحرية أو ممارستها على الدولة حيث جرى نصها على (تحمى الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في الديار المصرية على أن لا يخل ذلك بالنظام العام أو لا ينافي الآداب)[١] . ومن ثم يتضح أن اطلاق الحرية فى الاعتقاد أمر لا مناص منه ويوافق مبادىء الشريعة الاسلامية السمحاء (لا اكراه في الدين) على نحو ما سلف بيانه[٢] .

الا أن ممارسة الشعائر الدينية أمر يتعين أن يحاط بسياج واقية لتماسك الوحدة الوطنية ، ولا أقل من أن تكون هذه الممارسة في حدود النظام العام والآداب في الدولة[٣] ولا يخفى على الفطنة أن مسيرة الوحدة الوطنية في ظل الدستور الحالى سارت مسيرتها الطبيعية خلال العصور الفائتة وفي ظل الدستور الحالى ، اللهم الا أن ثمة احداث درامية ومأسوية حدثت في السبيعنات وحتى سنة ١٩٨١ فجرت المشكلة الطائفية التى وصلت في مصر إلى حد الانفصالية السياسية السافرة وبغض النظر عن دوافع وظروف وملابسات هذه الأحداث التى أدت بالمطالبة لقيام دولة مستقلة داخل مصر . فليس من شك أن هذه الدعوى الانفصالية إلى دولة أقلية دينية في الداخل لا أصل لها من الدين ولا العلم ولا من التاريخ ولا من الجغرافيا ، بل لا من العقل ولا من المنطق فمصر لم تنقسم قط داخلياً ولا عرفت التقسم

(١) جدير بالذكر أن هذا القيد قد ورد ايضاً بالمادة ٤٣ من دستور عام ١٩٥٦ فقد جرت تلك المادة على أن حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد مكفولة « على أن لا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافس الآداب » كما ورد بنص المادة ٦٠ من نفس الدستور .

(٢) انظر صفحة ٣١٥ وما بعدها من هذه الرسالة .

(٣) يبدو أن خلو دستور سنة ١٩٧١ من قيد النظام العام والآداب كان بدافع أن الصفة الاجتماعية للحريات الفردية جميعاً تملى هذا القيد في اطار التصورات الصحيحة لمقومات الصالح المشترك .

أنظر في ذلك . د. نعيم عطية – الدستور المصرى وحقوق الانسان – مقال بمجلة السياسة الدولية – سنة ١٩٧٥ المجلد الحادى عشر ص ٣٨ .

ولا هي قابلة للقسمة تحت أية ظروف أو ضغوط[1] .

ويؤكد ما نقول به أن هذه الدعوى المنحرفة منيت بالعجز والفشل لكونها زوبعة في فنجان وجملة اعتراضية في سطور تاريخ مصر الحافل الذى لا تؤثر فيه تلك الزوابع والتصرفات الشاذة . إذ أن تعاو ن وتضامن عنصرى الشعب في مراحل النضال السياسي والاجتماعي – عبر التاريخ – بروح من المساواة التامة يثبت أنه لا توجد مشكلة طائفية في مصر ولا عانت في يوم ما من مشكلة الأقليات وستظل مصر رمزاً للوحدة الدينية وعلماً للوحدة الوطنية ، تلفظ أسباب الفرقة ويستشعر شعبها بحسه الوطني دعائم تقويتها ويتصدى لها بكل ما أوتى من حس وطنى . فالتطرف اللاديني ولا أقول تطرف ديني لأن الدين لا يعرف التطرف ، غريب على مجتمعنا مدسوس عليه . ولعل شعور هذا الشعب قد تبلور ممثلا في مشرعه الذى أصدر قانون حماية الوحدة الوطنية رقم ٣٤ لسنة ١٩٧٢ للضرب على أيدى العابثين بمقدرات هذا الشعب واخفاق أى محاولات للنيل من هذه الوحدة الوطنية ، حيث حدد في مادته الاولى مفهوم الوحدة الوطنية وجعل حمايتها واجب على كل مواطن كما أوجب على جميع مؤسسات الدولة والمنظمات الجماهيرية العمل على دعمها وصيانتها فقد جاء بها : « حماية الوحدة الوطنية واجب على كل مواطن . وعلى جميع مؤسسات الدولة والمنظمات الجماهيرية العمل على دعمها وصيانتها .

ويقصد بالوحدة الوطنية في تطبيق أحكام هذا القانون ، الوحدة القائمة على احترام نظام الدولة والمقومات الأساسية للمجتمع كما حددها الدستور وعلى وجه الخصوص :

(أ) تحالف قوى الشعب العاملة .

(ب) تكافؤ الفرص والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات العامة.

(جـ) حرية العقيدة وحرية الرأى بما لا يمس حريات الآخرين أو المقومات الأساسية للمجتمع .

(د) سيادة القانون .

---

(١) انظر الدكتور جمال حمدان – شخصية مصر – المرجع السابق – ص ٥٢٨ .

وتقوم الوحدة الوطنية على أساس اعطاء الأولوية دائماً لأهداف النضال الوطنى والتحرر وعلى أفضلية المصالح القومية الشاملة على المصالح الخاصة لكل قوة أو طائفة أو فئة اجتماعية[1] .

بل وجعل عقوبة الحبس وجوبيه لكل من يعرض وحدة الشعب الوطنية للخطر ، حيث نص في مادته الرابعة :

« يعاقب بالحبس كل من عرض الوحدة الوطنية للخطر . بآن لجآ إلى العنف أو التهديد أو أى وسيلة أخرى غير مشروعة لمناهضة السياسة العامة المعلنة للدولة أو للتأثير على مؤسسايها السياسية والدستورية في إتخاذ قرار بشأنها[2] وجعل عقوبة الحبس والغرامة لكل من أذاع عمدا أخبارا أو بيانات أو اشاعات كاذبة أو مغرضة بقصد الاضرار بالوحدة الوطنية بين قوى تحالف الشعب أو بين طوائفه واعتبر ذلك جناية عقوبتها السجن إذا ما وقعت الجريمة في زمن الحرب (مادة ٥ من القانون سالف الذكر)[3] .

وهكذا يبين مدى حرص الشعب المصرى بكافة طوائفه على مساندة الوحدة الوطنية والمحافظة على كيانها .

---

(١) المادة رقم ١ من القانون رقم ٣٤ سنة ١٩٧٢

(٢) المادة ٤ من القانون رقم ٣٤ سنة ١٩٧٢

(٣) المادة ٥ من القانون رقم ٣٤ سنة ١٩٧٢ .

الخاتمـــة

غنى عن البيان أن منطلق دراستنا وجوهرها كان دراسة المركز الدولى للاقليات من خلال تحليل اختصاصات الدولة في مواجهة رعاياها في القانون الدولى الوضعى ، مع المقارنة بالشريعة الاسلامية .

وقد خصصنا لجوهر بحثنا سالفة الذكر الباب التمهيدى الذى انصب على تحديد مفهوم فكرة الأقليات فى القانون الدولى المعاصر والشريعة الاسلامية ، ونظرا لأهمية ذلك الباب التمهيدى فقد قسمناه إلى فصلين عرضنا في الأول منهما : للتعريف بعنصر السكان وتحديد الطبيعة القانونية للعلاقة التى تربط ما بين الدولة ورعاياها حيث انيهينا إلى أن القاعدة الاساسية في تحديد هذه الطبيعة القانونية تتجلي فيما تمارسه الدولة من سيادة على هؤلاء الرعايا وتظهر في حريها شبه الكاملة في تحديد صفة المواطن وما يتمتع به من حقوق قبلها وما يلتزم به من واجبات نحوها ، على نحو ما تنص عليه قوانينها الداخلية ، بيد أن الدولة في ممارستها لتلك الاختصاصات تلتزم بقواعد القانون الدولى العام الآمرة المستهدفة حماية حقوق الانسان وحرياته الاساسية وما تلزم به الدولة نفسها من اتفاقات دولية في هذا الصدد .

وقد كان من المنطقى أن نفرد دراسة مقارنة خلال هذا الفصل لعنصر السكان في الفقه الاسلامى حيث خلصنا إلى أن الشرط الجوهرى لاعتبار الدار دار اسلام هو كونها محكومة من قبل المسلمين أى تخضع للسيادة الاسلامية وتحت سلطانها فتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين ، وتجرى فيها احكام الاسلام .

أما عنصر السكان فقد تمثل في المسلمين وأهل الكتاب :والصابئة والمجوس ، والدولة الاسلامية تمارس اختصاصها الشخصى على هوّلاء الرعايا من منطلق تمتعهم برعوية الدولة الاسلامية فتبسط سلطانها عليهم وتمارس

اختصاصيها قبلهم ، وتتولى حمايتهم والذود عنهم دون ما عسف أو تجاوز. ولا يحدها في ذلك إلا قيد قانونها الأعلى والأسمى ودستورها السرمدى كتاب الله وسنة رسوله الكريم .

وقد إستهللنا الفصل الثاني بالحديث عن مفهوم الأقليات من وجهة نظر القانون الدولى والفقه الاسلامي فعرضنا لصعوبة المصطلح والخلافات الفقهية في القانون الدولى التى ثارت بشأن تحديد مفهوم الأقلية وخلصنا إلى أن الأقليات مجموعة من مواطني الدولة تختلف عن أغلبية الرعايا فيها من حيث الجنس أو الدين أو اللغة أو الثقافة – وغير مسيطرة أو مهيمنة – وتشعر بالاضطهاد مستهدفة حماية القانون الدولى لها فلا شبهة أن مفهوم الأقلية يعنى اختلاف بين مجموعتين أو أكثر من افراد الشعب في الدولة ويتمثل هذا الاختلاف في النواحي الجنسية أو الدينية أو اللغوية أو الثقافية على أن هذا العنصر في ذاته لا يستقيم ولا يكون محلا للاعتبار إذا كانت هذه الفئة مسيطرة أو مهيمنة . وحتى يستكمل التعريف اركانه الأساسية كان لابد من اضافة فكرة الاضطهاد وهو العامل النفسى الذى لا يمكن تجاهله ، فإذا لم تكن هذه الأقلية محلا للاضطهاد فلا تدخل مناط تعريفنا للاقليات .

أما عن مفهوم الأقليات في الفقه الاسلامى فهو واضح ومحدد إذ يقوم على أساس ديني بحت فالاسلام لا يعرف التفرقة بسبب اللون أو الجنس أو اللغة كما هو الشأن بالنسبة لمفهوم الأقليات في القانون الدولى المعاصر ، وقد عرضنا لمعاملة الاسلام لتلك الأقليات الدينية وهم من يطلق عليهم اصطلاحاً « أهل الذمة » حيث استبان أن الاسلام قد نظم معامليهم وكفل لهم من الحقوق ما لم تكفله أية قوانين وضعية أخرى انطلاقاً من قاعدة « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » .

وقد كان لنا رأى في تكييف الطبيعة القانونية لعقد الذمة الذى يعقده الامام أو نائبه مع الرعايا من أهل الذمة ، إذ إنتهينا إلى أن ذلك العقد – وإن اتفق فقهاؤنا العظام في الشريعة الاسلامية – على أنه عقد بمفهومه الخاص – قريب من فكرة العمل الشرطى وهو العمل القانوني الذى يسند إلى فرد أو

افراد معينين مراكز قانونية عامة أو موضوعية فهو عمل مكمل للاعمال التى تصدر عن سلطة التشريع في الدولة ولا ينشيء مركزاً ذاتياً خاصاً إنما يقتصر على أن يسند إلى شخص معين أو اشخاص معينين مركزاً عاماً موضوعياً أو مركزياً (قانونياً أو لائحياً) . ذلك أن الذمى لا يسمى كذلك إلا إذا توافرت فيه شروط معينة تؤهله لأن يتمتع بهذا المركز القانوني في الدولة الاسلامية . ومن ثم لا يكون الذمي في مركز المتعاقد لأنه لا يملك تعديل العقد من ناحية ولا يملك وضع شروطا مسبقة من ناحية أخرى . وذلك ما يؤكده وجهة نظرنا في أن الذمى فى مركز قانوني أقرب إلى المركز اللائحي منه إلى المركز التعاقدى ، ولا يمكن القول بانه عقد اذعان لأن الامام أو نائبه ليس مخيراً في أن يعقد الذمة أو لا يعقدها كما هو الشأن في عقود الاذعان . وإنما يكون الذمي الذى توافرت فيه شروط هذا المركز القانوني أهلا بان يشغله ويتمتع بالرعوية الاسلامية وحماية الدولة له .

وبعد أن إنتهينا من تحديد وجهة نظرنا لمفهوم الاقليات في القانون الدولى العام والفقه الاسلامي كان لزاماً لتميزها عن غيرها من المجتمعات البشرية الأخرى ومن ثم تكون السيادة من هذا المنطلق صفة مميزة للدولة ، بمعنى أنه لا يمكن النظر إلى أى مجتمع بشرى كائنا ما كان على أنه دولة إلا إذا كان يتمتع بهذه الصفة كما أن مصدر الخلط الذى وقعت فيه معظم الاتجاهات التى عرضنا لها سلفاً لم تفرق بين مصطلح السيادة في ذاته وبين ممارسة هذه السيادة أو بمعنى آخر بين السيادة في ذاتها ومباشرة الاختصاصات كأثر من آثار تمتع الدولة بصفة السيادة ومن ثم لا تقف تلك السيادة كعقبة كؤود أمام ترتيب حقوق دولية للأقليات تلتزم الدول بحمايتها داخل اقليمها دون التذرع بأنها تمس ما للدولة من سيادة فالدولة عندما تنتهك حقوق الاقليات ، ويهب المجتمع الدولى للدفاع عنها بمقتضى القواعد الدولية التى تحمى تلك الحقوق فإننا لا نكون بصدد تدخل في السيادة في ذاتها أو الافتئات عليها بل يعد ذلك التدخل قيدا على ممارسة الدولة لاختصاصاتها التى تباشرها من منطلق ما تتمتع به من سيادة .

وقد رتبنا على ذلك نتيجة مفادها أن القيد الوارد بالمادة ٧/٢ من ميثاق

الأمم المتحدة والمتعلقة بعدم التدخل في المسائل التى تعد من صميم السلطان الداخلي للدول والمستهدف حماية ممارسة الدولة لاختصاصايها الداخلية في مواجهة رعاياها يعد في مفهومنا دفعاً تتذرع به الدولة درءا لتدخل المجتمع الدولي في شئونها الداخلية فهو إذن قيد يتعلق بفكرة ممارسة السيادة وغير متعلق بالسيادة في ذاتها كصفة للدولة .

ولعل الذى دفعنا إلى هذه التفرقة الدقيقة ما سبقنا إليه مفكرو الاسلام في التمييز بين السيادة في حد ذايها التى هى لله سبحانه وتعالى وممارسة السيادة التى استخلف فيها عباده الطائعين لممارستها بشرط اتباع منهجه ومن ثم فقد فوض المولى عز وجل الناس في اختيار نظام حكمهم أيا كانت صورة هذا النظام الذى يرتضونه فالحاكمية إذن لله ولشريعته أما السلطات فهى للأمة التى تحكم بالكتاب والسنة من خلال الممارسة والتنفيذ .

أما عن التزامات الدول المتعلقة بالأقليات. فقد انيهينا إلى وجود الممايزة أو المغايرة بين تلك الالتزامات في ظل عصبة الأمم عنها في ظل الأمم المتحدة .

ورغم الانتقادات التى وجهت إلى نظام حماية الأقليات في ظل عصبة الأمم فمما لاشك فيه أن ذلك النظام قد قطع خطوات كبيرة بصدد تطوير فكرة الحقوق التى يمكن أن تمنح للأقليات في مواجهة الدول التى تنتمى إليها كما أنه ألقى مزيدا من الضوء على مشكلة الاقليات مما لا يمكن معه اهدار القيمة العلمية والعملية لهذا النظام ، أما في ظل الأمم المتحدة فقد بان لنا من خلال تحليل المركز الدولي للأقليات أن الاهتمام بمشكلة الاقليات قد خبا إلى حد ما . فلم تتناولها أقلام الكتاب ولا دراسات الفقهاء حيث ظهر على المسرح الدولي مفهوم حماية حقوق الانسان بصفة عامة مما كان له أبلغ الأثر على الدراسات الفقهية والمواثيق الدولية بيد أن الجمعية العامة للامم المتحدة لم تنسى أن تختص الاقليات بالاهتمام فاوصت بأن يقوم المجلس الاقتصادى والاجتماعى بانشاء لجنة فرعية لحماية حقوق الاقليات منبثقة عن لجنة حقوق الانسان التابعة لهذا المجلس . ومن خلال البحث الدائب استطعنا الحصول على مشروع أعدته تلك اللجنة يتعلق بحقوق الاقليات والتزامات الدول تجاه الاقليات من رعاياها .

وازاء اسهابنا في استعراض الحقوق التى يتمتع بها الاقليات في مواجهة دولهم كان لزاما علينا توضيح الأساس القانوني للحماية الدولية للاقليات من خلال دولة بعينها أو مجموعة من الدول وأيضاً من خلال المنظمات الدولية . .ورغم الاختلافات الفقهية لتى دارت بشأن أساس تلك الحماية فقد انيهينا إلى اختلاف ذلك الأساس في ظل عصبة الأمم عنه في ظل الأمم المتحدة . فكان أساس الحماية في ظل العصبة يتمثل في ارادة الدول المتعاقدة – في معاهدات حماية الأقليات التى أبرمت في ظلها – في ارساء قواعد قانونية دولية تتصف بالعمومية والتجريد في تمثل قواعد قانونية دولية تلتزم بمقتضاها كافة الدول المتعاقدة في مواجهة المجتمع الدولى بحيث يترتب على مخالفيها إمكانية اثارة دعوى المسئولية الدولية قبل الدولة المنيهكة وذلك من قبل أية دولة من دول المجتمع الدولى – أما عن أساس الحماية الدولية للاقليات في ظل الأمم المتحدة فقد انيهينا إلى أن لها حقوقا جماعية بعيدة كل البعد عن حق الانسان (الفرد) وقد كان السند لنا فيما انيهينا إليه هو المشروع الذى وضعته لجنة حقوق الانسان سالف التنويه عنه حيث صدرت مشروعها بالقول « مشروع الاتفاقية الدولية لحماية مجموعات الأقليات الوطنية أو العرقية » كما جاء بالمادة الاولى من المشروع أن كل مجموعة من الأقليات العرقية أو الوطنية لها حقوق لا تنكر . وقد رتبنا على الاختلاف في الاساس سالف الذكر (ما بين عصر العصبة وعصر الامم المتحدة) تمتع الأقليات بالشخصية القانونية الدولية في ظل عصبة الأمم .

وكان من البديهي أن نعرض لمدى إمكانية اثارة دعوى المسئولية الدولية في حالة إنتهاك حقوق الأقليات إذ من المسلم به أن المصلحة الشخصية الحالة والمباشرة هى مناط تحريك الدعوى ، وقد انيهينا إلى تأكيد وجود مصلحة قانونية للدول كافة في وجوب احترام قواعد القانون الدولى ، ومن ثم يحق لأى دولة عضو في المجتمع الدولى أن تستخدم رخصة الالتجاء إلى القضاء الدولى لتحريك دعوى المسئولية ، من منطلق الدفاع عن المصلحة الاجتماعية ، وبالنسبة لحماية حقوق الاقليات فقد رأينا أن تلك المشكلة تثير بالضرورة الاهتمام الدولى ، أو ما أطلق عليه جانب من الفقه الدولى « حماية

الشرعية الدولية » ومن ثم نرتب على ذلك نتيجة هامة مفادها أن لكافة أعضاء المجتمع الدولي مصلحة قانونية في ضمان احترام القواعد القانونية الدولية المنظمة لحقوق الأقليات لأنها تنتمى إلى فئة القواعد التى تعتبر حجة على الكافة .

وأيا ما كان تصورنا نحو تحريك دعوى المسئولية الدولية فمما لا شك فيه أن قواعد هذه المسئولية لما تتبلور بعد بصدد حقوق الاقليات ومن ثم كان المحك الأساسى فى تصورنا لحل هذه المسالة يندرج تحت فكرة التدخل الانساني ، وبالتالي عرضنا لهذه الفكرة وكان لنا رأى فى تحديد التدخل الانساني المطلوب لحماية حقوق الأقليات . فإذا كان الفقه الدولي يكاد يجمع على مشروعية التدخل الانساني بواسطة الأمم المتحدة أو المنظمات الاقليمية إلا أن الخلاف انحصر في مدى مشروعية التدخل الانساني لدولة ما بإرادتها المنفردة عند مسلك دولة أخرى تجاه الاقليات من رعاياها . حيث خلصنا إلى أننا لا نربط بين التدخل الانسان واستخدام القوة ارتباط لزوم إذ من المتصور أن يتم التدخل الانساني بأساليب أخرى خلاف القوة كالشكاية للمنظمات الدولية وممارسة الضغوط الاقتصادية أو الاعلامية قبل الدولة المنتهكة لحقوق الأقليات ، كما قد يأخذ شكلاً سلبياً من خلال قطع العلاقات الدبلوماسية مع الدولة المنتهكة .

وقد عرضنا في عجز بحثنا بالدراسة الوصفية — بل والتأصيلية أيضاً — للعديد من الصور الرئيسية لما عرفه الواقع الدولي من ممارسات تعرضت فيها الأقليات المسلمة للاضطهادات والتحديات في بعض بلدان العالم مع المقارنة بما تتمتع به الأقلية المسيحية من تسامح ومساواة في مصر الاسلامية .

ونأمل أن نكون ببحثنا المتواضع هذا قد ألقينا المزيد من الضوء على المركز الدولي للاقليات وهو مركز لا يقل في اهميته عن مركز الأجانب في القانون الدولي وإن كان مركز الأقليات أقل منه حظاً وبكثير من حيث ما لاقى من اهتمام ودراسة وبحث .

تـم بحمـــد الله ،،،

أهم الاختصارات لمراجع أشير إليها في الكتاب

A.F	Annunaier Francais de Droit International.
A.J.I.L	American Journal of International law.
B.Y.B	British Year Book of International law.
I.C.J.	International Court of Justice.
R.B.D.I	Reuve Belge de Droit International.
R.C.A.D.I	Recueil des Cours de l'Academie de Droit International de La-Haye.
R.D.I	Revue de Droit International
R.G.D.I.P	Revue General de Droit International Public.

الفهـــرس

البند	الموضـــــوع	الصفحة

البند	الموضـــــوع	الصفحة

المبحـــث الاول

المبحـــث الثانـــي

المبحـــث الثالـــث

المطلـب الاول

البند	الموضـــوع	الصفحة
	الفصـــل الثالـــث	
	الحقوق العامة للذميين	٣٥١
١٥٨	تقديـــم	٣٥١
١٥٩	مدى احقية اهل الكتاب (الاقليات) في بناء المعابد والكنائس والبيع والصوامع .	٣٥٤
	الفصـــل الرابـــع	
	واجبات الذميين نحو الدولة	٣٦٠
١٦٠	تقديـــم	٣٦٠
١٦١	الجزيـــة	٣٦٠
١٦٢	الجزية عند فقهاء الشريعة الاسلامية	٣٦٠
١٦٣	مصدر شرعية الجزية وسبب وجوبها	٣٦١
١٦٤	سبب وجوب الجزية	٣٦٢
١٦٥	شرائط وجوب الجزية	٣٦٤
١٦٦	أولاً : العقل والبلوغ والذكورة	٣٦٤
١٦٧	ثانياً : السلامة من الزمانة والعمى والكبر	٣٦٤
١٦٨	ثالثاً : كما لا تجب الجزية ومقدارها	٣٦٦
١٦٩	وقت وجوب الجزية ومقدارها	٣٦٦
١٧٠	تكييف الجزية وبما تسقط	٣٦٧
١٧١	الجزية في الوقت المعاصر	٣٧٠
	القســم الثانـــي	٣٧٢
	الحماية الدولية للاقليات	
١٧٢	تقسيـــم	٣٧٣

البند	الموضـــــوع	الصفحة

البند	الموضـــــوع	الصفحة
	الفصـــل الثانـــي	
	التدخل الانساني لحماية الاقليات	٤١٥
١٨٩	تمهيـــد	٤١٥
١٩٠	ازالة غموض مصطلح التدخل الانساني وقصره على حماية رعايا الدولة المتدخل في شئونها .	٤١٧
١٩١	موقف الفقه الدولي تجاه التدخل الانساني	٤٢١
١٩٢	الاتجاه الاول – عدم مشروعية التدخل الانساني	٤٢٢
١٩٣	الاتجاه الثاني – مشروعية التدخل الانساني	٤٢٦
١٩٤	رأينـا الشخصـي	٤٣٢
١٩٥	الاقلية المسلمة في قبرص	٤٣٧
١٩٦	العنصر السكاني في الجزيرة القبرصية	٤٣٩
١٩٧	اضطهاد المسلمين في قبرص	٤٣٩
١٩٨	التدخل العسكرى التركي في قبرص	٤٤٠
	البـــاب الثانـــي	
	الحماية الدولية للاقليات من خلال المنظمات الدولية	٤٤٤
١٩٩	تمهيـــد	٤٤٤
	الفصـــل الاول	٤٤٥
	أساس الحماية الدولية للاقليات	
٢٠٠	تقسيـــم	٤٤٦
	المبحـــث الاول	
	أساس الحماية الدولية للاقليات في ظل عصبة الامم	٤٤٦
٢٠١	تمهيـــد	٢٤٦
٢٠٢	الاتجاه الاول	٤٤٦
٢٠٣	الاتجاه الثاني	٤٤٨

البند	الموضـــــوع	الصفحة

البند	الموضـــــــوع	الصفحة
	المبحـــث الاول	
	الاقليات المسلمة في قارتي آسيا واستراليا	٤٩٨
٢٣٠	تمهيـــــد	٤٩٨
٢٣١	الاقلية المسلمة في اليابان	٤٩٩
٢٣٢	وصول الاسلام لليابان	٤٩٩
٢٣٣	احوال الاقلية المسلمة في اليابان	٥٠٠
٢٣٤	الاقلية المسلمة في الفلبين	٥٠١
٢٣٥	وصول الاسلام للفلبين	٥٠٢
٢٣٦	أحوال المسلمين في الفلبين	٥٠٣
٢٣٧	الاقليات المسلمة في الصين الشعبية	٥٠٥
٢٣٨	وصول الاسلام إلى الصين	٥٠٦
٢٣٩	أحوال الاقلية المسلمة في الصين عبر التاريخ	٥٠٧
٢٤٠	في عهد اسرتي تانغ وسونغ	٥٠٧
٢٤١	الاقلية المسلمة في عصر توان	٥٠٨
٢٤٢	احوال المسلمين في عهد اسرة منج	٥٠٩
٢٤٣	في عهد دول منشو أو المنشوريون ١٦٤٤/١٩١١م	٥١٠
٢٤٤	المسلمون في العهد الجمهوري منذ عام ١٩١١م في الصين	٥١٠
٢٤٥	الاقلية المسلمة في الصين في عهد الحكم الشيوعي	٥١١
٢٤٦	الاقلية المسلمة في الصين الوطنية (تايوان)	٥١٤
٢٤٧	وصول الاسلام إلى تايوان	٥١٤
٢٤٨	أحوال الاقلية المسلمة في تايوان	٥١٤
٢٤٩	الاقلية المسلمة في جنوب آسيا	٥١٥
٢٥٠	الاقلية المسلمة في الهند	٥١٥
٢٥١	وصول الاسلام إلى الهند	٥١٦
٢٥٢	أحوال المسلمين في الهند وما يواجهونه من تحديات	٥١٩

رقم الإيداع : ٩٠٨٥ / ٩٠

الترقيم الدولي : 977-03-0040-3
I.S.B.N

رواي RAWAY للطباعة

١٥ شارع عمر بن عبد العزيز - المصافرة - الإسكندرية

٢٦٠٧/٣٣